西方思想家研究系列

HEIDEGGER

[德]海德格尔(Martin Heidegger)◉等著

海德格尔与有限性思想

Heidegger und die Theologie

孙周兴◉等译

刘小枫◉选编

華夏出版社

海德格尔

HEIDEGGER



西方思想家研究系列

责任编辑 ● 陆香来

封面设计 ● 闫志杰　刘钰宗

海德格尔与有限性思想

本书辑录了海德格尔的神学论文两篇和论述海德格尔与神学之关系的论文八篇。

学界讨论海德格尔与现代神学的关系已有几十年的历史，至今仍未中辍，这一关系主要不是指海德格尔神学著作的影响，而是指其哲学对当代神学的影响。

海德格尔哲学对现代神学思想已有和可能有的影响已经成为现代神学思想的一个事件，研究这一事件的基本意义在于，可以由此搞清基督神学与现代哲学的沟通过程中获得了什么样的进展，激发出了哪些神学的现代性问题。

在我看来，海德格尔思想中一直有一条神学思想在涌动，而且几经转变。在这一意义上讲，谈论海德格尔的神学，是有足够的理由的。

—— 刘小枫


ISBN 7-5080-2534-2

9 787508 025346 >

ISBN 7-5080-2534-2/B·139　定价：35.00元

西方思想家研究系列

海德格尔与有限性思想

刘小枫　选编

〔德〕海德格尔　等著

孙周兴　等译

成官泯　刘小枫　审校

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

海德格尔与有限性思想/(德)海德格尔等著;孙周兴等译.
-北京:华夏出版社,2001.8
(西方思想家研究系列/刘小枫主编)
ISBN 7-5080-2534-2
Ⅰ.海… Ⅱ.①海…②孙… Ⅲ.海德格尔,M.(1889~1976)
-神学-研究-文集 Ⅳ.B516.54
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 064516 号

Heidegger und die Theologie
[德] Martin Heidegger 等著

本书获香港汉语基督教文化研究所授权出版简体字版

出版发行:华夏出版社
(北京东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028)
经 销:新华书店经销
印 刷:北京人卫印刷厂
版 次:2002 年 1 月北京第 1 版
2002 年 1 月北京第 1 次印刷
开 本:16
印 张:16.75
字 数:253 千字
定 价:35.00 元

总　序

刘小枫

自先秦至晚明,汉语思想有过两次与异域思想的历史性相遇(佛学和泰西实学及天主实学)。清末以来,学界孜孜以求认识西方思想,乃汉语思想与异域思想历史性相遇的第三波。

仅仅百余年的西方学典汉译历史,可以说已经历了三个阶段。以严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代,为第一阶段。尤其二十年代以来,众多现代知识人凭着自己的兴趣翻译西方学典,出现了不少出色的翻译大家。但西洋思想图景仍然显得零碎,学界尚缺乏对西方思想传统的整体性认识,一些译家的热情奉献给了不那么经典的西方作品。

第二阶段,五十年代后期至八十年代中期,新中国政府规范翻译西典事业,整编四十年代遗稿,制订新的选题,几十年来寸累铢积,形成了振裘挈领的“汉译学术名著”体系。然而,这西典体系的设计受当时学界眼光限制,亦为思想史界的教条主义所拖,虽开牖后学之功万不容没,仍然不能说反映了西方思想大传统。“思想不外义理和制度两端(康有为语)”。涉及义理和制度的西方思想大家的基本著作,未有译成汉语者,岂止在少数?问题仍然在于,学界对西方思想传统的整体性认识,迄今让人感到不踏实。比较而言,国人认识近、现代思想的热情远大于认识西方古典思想。原因似乎不难理解:国人认识西方思想的热情,主要是现代强国梦推动的。如此认识心态,本来就是问题。所谓“西方名著”的清单难道不需要通盘重拟?

八十年代后期,新一代学人创设“现代西方学术文库”,致力晚近几十年欧美学界整理学故的学术成果,企求以西方现代经典入手重建西方思想汉译学典体系,反映了学界通盘重新认识西方思想传统的渴求。遗憾的是,这一汉语学界的重大学术战略因时光流变而中断。

九十年代以来,西学翻译蔚成风气,各种翻译“丛书”迭出,热情引进种种人文－社会科学新知。可是,正如科学不等于技术,思想也不等

于科学。无论学界引进了多少"前沿"的社会学、政治学、法学之类的社会科学,仍与欧洲思想大传统了不相干。如果选题设计随事补苴、以求适时,只能徒令学界袭拾西学唾余,以支庶续大统。紧跟当下"主义"流变,务竞新奇、不成条贯,重新认识西方思想大传统的未尽之业难以赓续,仍有赖悉心疏理传统源流。

西方思想传统的要典即便译成了汉语,对西方思想传统的整体性认识问题并不等于就解决了。就已经有的经典翻译而言,学界的读解经常吃夹生饭——甚至吃生米,消化不了。原因之一是,学界缺乏对西方思想典籍具有深度解释的翻译积累。仅仅翻译原典,显然不够,也需要精当挑选、翻译对原典的解释性要籍。

晚近十年,不能说译界不热心翻译思想研究论著,甚至不乏庞大译丛之举。问题是,如果对西方思想大传统的理解尚有问题,如何可能恰切选择研究论著?再有,业界对西方思想史的关注,基本上还停留在通史一类或对思想大家的通论介绍性评估,缺乏有深度解释的研究。如果仍然停留在一般认识水平,对西方思想传统的整体性认识就不可能长进。

设计这套"西方思想家研究系列",旨在推进学界对西方思想大传统的理解。首先,注重选择思想大家或有影响的思想史家的研究,力求形成名家解释名家的研究系统。形式上以个人和专著为主,也兼及思想史上的小传统和文集,希望在认识西方思想传统的路上留下坚实的足印。编译者念汉译西典前业未半,亦知译业安有不百年积之而可一朝有成者耶。

1999年10月于北京

中译本导言

刘小枫

本书辑录了海德格尔的神学论文两篇和论述海德格尔与神学之关系的论文八篇，书名定为《海德格尔与有限性思想》。

为何不名为“海德格尔的神学”？

海德格尔早年是念神学的，后来改习哲学。在其哲学的修习年代，海德格尔的思想仍然是耶稣会士式的。[①] 海德格尔自己说过，他的哲学之路是由神学引入的。[②] 不过，应当先搞清楚，海德格尔这里所谓的“神学”指的是哪一种“神学”？它具体指的是经院传统的神学，托马斯·阿奎那以亚里士多德形而上学思想为基础建构起来的天主教神学。显然，若无经院思想的背景，海德格尔的哲学问题是不可能产生出来的。

随后，海德格尔的哲学对西方形而上学传统发起了众所周知的致命攻击，这当然也包含着对经院－思辨神学传统的攻击。结果，海德格尔的哲学便带有了路德和加尔文的新教神学气息。

这些都是已经清楚的思想事实。人们一直不清楚的是，一个耶稣会士的哲学家怎么会以路德和加尔文的新教神学气蕴去思想？没有一场信仰上的改宗，是不可设想的。看来，早年的海德格尔不仅经历过从神学向哲学的思想转变，也经历过基督教内部的信仰改宗。

当今的海德格尔思想传记研究已经证实，青年海德格尔的确经历过一场信仰的改宗，它是一场信仰危机的结果。

事情是这样的。二十九岁那年，海德格尔刚脱离战争时期的生活困苦，就陷入了内在的信仰危机，这与海德格尔的妻子有关。一九一七

---

① 参靳希平，《海德格尔早期思想研究》，上海人民版，1995，页 29－42；B. Casper, Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909－1923《海德格尔与弗莱堡神学系 1909－1923》，见 Kirche am Oberrhein, Freiburg, 1980, 页 534 以下。

② 参海德格尔，《我进入现象学之路》，见《海德格尔选集》，孙周兴选编，下卷，上海三联版，1997，页 1280 以下。

年三月，海德格尔与路德宗信徒 Elfriede Petri 结为伉俪。Petri 进入了海德格尔的生活，也给他的思想世界带来了新教神学家的著作。海德格尔开始读路德和施莱尔马赫，甚至开课讲解施莱尔马赫的《论宗教》。[①] 经过两年的阅读，海德格尔的天主教信仰发生了动摇。一九一九年一月九日，海德格尔写信给挚友 E. Krebs 神父/教授说，"认识论上的了悟延伸到历史知识的理论域，使得天主教思想体系对我来说已大成问题，不可接受——但不是基督教本身和形而上学（尽管要重新理解）。"[②] 海德格尔夫妇甚至决定不给自己的儿子受天主教的施洗。Petri 对 Krebs 神父解释说："我丈夫迷失了他的教会信仰，而我也找不到自己的教会信仰，……我们一起阅读、交谈、思考和祈祷，结果，我们俩都只能自认为是新教徒。不过，我们不想再与任何教义有瓜葛，我们信仰一位个体的上帝，在基督的圣灵中向他祈祷，不管这上帝是新教的还是天主教的。"[③]

海德格尔和妻子 Petri 一道经历了一场信仰的改宗是明确无疑的了。这是一种什么性质的改宗？是从天主教向新教的改宗？就海德格尔的改宗情形看来，是如此，但就 Petri 的情形来看，就不能这么说了。恰切的说法应该是：青年海德格尔夫妇的信仰改宗不是教派性的（从这一教派皈依另一教派），而是个体性的：从教派性信仰改宗为个体信仰，脱离教派教义规定的信仰，通过自己切身体验重新获得信仰。

对海德格尔来说，这场改宗仍然具有从天主教信仰向新教信仰转变的性质。他在给 Krebs 神父的信中明确说，自己"经过两年的内心挣扎，彻底清理自己的哲学立场"，最终决断放弃整个天主教思想体系，遵从自己"内心的呼召"（Inneren Beruf）。[④] 从此，海德格尔的哲学不再以

---

① T. Sheehan, Reading a Life: *Heidegger and Hard Times*《阅读这一生命：海德格尔与艰难时代》，C. Guignon 编，The Cambridge Companion to Heidegger, Cambridge, 1993, 页 70－76。

② 引自 Hugo Ott, Martin Heidegger: *Unterwegs zu seiner Biographie*《走向海德格尔的生平途中》，Frankfurt, 1988, 页 106。胡塞尔在同年给神学家 R. Otto 的信中也提到"海德格尔的基本宗教认信的急剧转变"，经历了"苦涩的内心挣扎"。参 T. Sheehan, *Heidegger's "Introduction to Phenomenology of Religion"*（1920－1921）《海德格尔的"宗教现象学导论"（1920－1921）》，J. Kockelmans 编，A Companion to Martin Heidegger's "*Being and Time*", Washington, 1986, 页 43。

③ 引自 Hugo Ott,《走向海德格尔的生平途中》，同上，页 108。

④ 同上，页 108－109。

天主教信仰、而是以新教信仰为基础。

在这场信仰改宗的过程中，阅读是重要的思想契机。我指的还不是读《圣经》的经验——基督徒都读《圣经》，而是读历代基督教思想著述的经验。基督教和信仰思想已有近两千年丰富的积累，海德格尔夫妇新的信仰经验的形成，更多是与近代基督教思想家的信仰经验交往的结果。尽管海德格尔转向新教信仰，在我看，最终是由其个体心性决定的，其妻为他打开新教神学的书卷，也是相当重要的外在机缘。

就在海德格尔的信仰改宗那一年(1919)，巴特的《〈罗马书〉释义》出版。海德格尔读了这部引起广泛的思想震撼的论著后，进一步加固了自己的信仰改宗。他觉得自己的信仰认识与巴特十分相契，开始读对巴特影响颇大的 F. Overbeck 的书"。[①] 从此以后，海德格尔一直关注当时正在兴起的辩证神学的论述。

上述情形表明，早期海德格尔哲学思想的神学背景并不限于自己置身其中的天主教神学传统，其神学研习也并没有因为转向哲学而终止。在我看来，海德格尔思想中一直有一条神学思想的线条在颤动，而且几经转变。在这一意义上讲，谈论海德格尔的神学，是有足够的理由的。

海德格尔的神学著作可分为讲课稿和论著稿两部分。前一部分是一九二〇——一九二一年冬季学期的讲课稿《宗教现象学》，一九二一年夏季学期的讲课稿《奥古斯丁与新柏拉图主义》和一九一八——一九一九年拟开而未开设的《中世纪神秘主义的哲学基础》讲课大纲。海德格尔这一神学研究期的作品，明显带有辩证神学和 F. Overbeck 思想的印迹：批判特洛尔奇(E. Troeltsch)和对早期基督教信仰体验的现象学解释。[②] 若将这些讲课稿与海德格尔的早年神学训练对比，可以清楚看出海德格尔由经院神学向新教神秘主义思绪的转向、由亚里士多德向柏拉图的转向。讲课稿中最完整、也最重要的是《宗教现象学》，它是海德格尔的神学论著中最细致、并带释经性的著述，其主题是批判特洛尔奇的自由主义宗教哲学，以现象学的分析法呈示原初基督教生活经

---

① 参 M. Heidegger/Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel*, 1918 – 1969《书信集，1918 – 1969》，J. W. Storck 编，Marbach，1989，页 9 – 10。

② 参 C. R. Bambach, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*《海德格尔，狄尔泰与历史主义的危机》，Cornell Uni. 1995，页 195 – 203；H-G. Gadamer，《海德格尔和马堡神学》，见其著《哲学解释学》，夏镇平译，上海译文版，1994，页 195 – 208。

验中的信仰见证:通过对保罗所说的"恩典时刻"的现象学式释经,论述早期基督教虔敬信仰的基本情绪。巴特的《〈罗马书〉释义》的命意之一是批判特洛尔奇的自由主义神学,海德格尔的《宗教现象学》讲课是在《〈罗马书〉释义》出版之后,如果将两者加以比较研究,可能会找出海德格尔受巴特影响的程度。

《奥古斯丁与新柏拉图主义》的讲课稿由听课学生的笔记整理而成,主题是对奥古斯丁《忏悔录》卷十第二十九节以下有关诱惑(tentatio)的三种形式的现象学解释,它构成了海德格尔后来对此在沉沦的生存论分析的基楚。讲课稿《中世纪神秘主义的哲学基础》只有大纲,实际内容不止于中世纪,延及黑格尔、施莱尔马赫和奥托(R.Otto)。看起来,海德格尔似乎想从神秘主义思想史角度清理德国哲学－神学思想史的一个侧面。

这些讲课稿在海德格尔生前未曾刊布,至一九九五年才整理完,作为全集第六十卷出版(共351页)。海德格尔思想的研究专家一般把这些视为海德格尔的成熟思想、尤其《存在与时间》形成的过渡性思想材料,这种看法尽管不无道理,恐怕有些过于拘谨了。

海德格尔神学著作的论著稿部分都是生前发表的,我以为可分两类。一,对形而上学思辨神学的拆除,文本包括收入本文选的两篇论文和专著《对谢林〈论人的自由的本质〉的解释》,后一著作篇幅不小(236页),与《康德与形而上学问题》一书有密切关系,其中还可以见到与其未刊神学讲课稿中的思想的内在联系(尤其对恶的现象学分析);[①] 二,释诗作品,文本包括对荷尔德林(Hölderlin)、里尔克(Rilke)和特拉克尔(Trakl)诗的解释。这些论述是海德格尔在三十年代开始写作的,既是海德格尔个人的神秘主义信仰的表白,又是其德国文化民族主义的诗化神学言述:尤其对荷尔德林诗的神学化解释迷醉于德意志的民族神,营构出与卡尔·施密特(Carl Schmitt)的文化民族主义政治神学相呼应的民族性文化神学。[②] 这些诗化神学言述主要围绕如下主题:解释荷尔德林对德意志民族神及其信仰经验的理解,通过解释里尔克

① M.Heidegger, Schellings Abhandlung: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*《谢林"论人的自由和本质"的论文》,Tübingen, 1971(已有薛华教授的译本,即出);对此书的神学研究可参 A. Jager, Gott: *Nochmals Martin Heidegger*《再论海德格尔与上帝问题》,Tübingen, 1978。

② 参赖特,《海德格尔论荷尔德林的诗》,见《哲学译丛》,1994(3),北京,页62－66。

呈示神秘主义的信仰经验，通过解释特拉克尔(Trakl)、诺瓦利斯(Novalis)编织德意志民族语言的神话。

整体看来，海德格尔神学实际上可分为三个部分：早年以《宗教现象学》为主的神学思想、批判形而上学思辨神学和诗化的民族文化神学。我以为，海德格尔的诗化神学是德国新教神秘主义的一个独特变种，其文化民族主义性质应该特别地给予审理。本文选没有包括第一和第三方面的文献，原因就在于此。

神学界讨论海德格尔与现代神学的关系已有几十年历史，迄今仍未中辍。这一关系主要不是指海德格尔神学著作的影响，而是指其哲学对当代神学的影响。海德格尔哲学思想的成熟与其信仰改宗新教有关，因而也可以讨论新教神学对海德格尔的影响。不过，这些都还限于海德格尔思想本身。就二十世纪神学思想史的发展来看，海德格尔哲学对神学的影响，是现代基督神学的重要思想事件之一。因此，海德格尔与现代神学这一论题包含三个方面：一，海德格尔思想中的神学之维；二，海德格尔哲学与基督神学的关系，即海德格尔哲学中隐匿的神学气质和背景；三、海德格尔哲学对现代神学思想已有和可能有的影响，乃至据海德格尔哲学提出的神学重建方案。

海德格尔的哲学思想影响现代神学分两阶段：一、早在三十年代，布尔特曼的解释学神学采纳了海德格尔哲学的某些基本思想，不过并未在神学界形成海德格尔哲学热；[①] 二、五十年代末——六十年代初，瑞士神学家奥特(Heinrich Ott)推出以海德格尔哲学改建系统神学的提案，引致德语神学界的海德格尔哲学热和一场海德格尔哲学与神学的关系的论争。[②] 德国著名的新教神学出版社(Kaise, München)在六十年代曾出版过《海德格尔与神学》的文集(G. Noller 编)，就反映了这方面的情形。

海德格尔哲学与现代神学之关系的第三个方面已经成为现代神学思想的一个事件，研究这一神学思想事件的基本意义在于，可以由此搞清基督神学在与现代哲学思想的沟通过程中获得了什么样的进展、激

① 参 R. Bultmann 的《耶稣基督与神话学》，P. Ricoeur 的《论布尔特曼》和 K. Löwith 的《现象学本体论与新教神学》，均见 R. Bultmann，《生存神学与末世论》，刘小枫编，朱雁冰、李哲汇译，上海三联版，1995。

② 参 J. M. Robinson，《后期海德格尔与奥特神学》，见 R. Bultmann，《生存神学与末世论》，同上，页 115—148。

发出哪些神学的现代性问题。

本文选是围绕海德格尔哲学与现代神学之关系的第一和第三个方面来选编的：海德格尔的两篇论文和莱曼、皮罗以及魏尔亨斯的论文，涉及第一个方面；其余诸篇涉及第三个方面。莱曼的论文讨论了海德格尔的未刊神学讲课稿（尤其《宗教现象学》）的神学思想与其哲学建构的关系。皮罗的论文讨论海德格尔思想中的有限性问题。如所周知，此在是海德格尔哲学的关键概念，此在之此具有有限性的含义。皮罗细致地辨析了有限性概念在西方思想史上的不同含义，力图搞清楚海德格尔的有限性的用法。海德格尔的《形而上学的存在　圣神－逻辑学机制》这篇解构形而上学思辨神学的重要论文，原是与《同一性与差异性》合在一起出版的。为什么放在一起，两文之间有什么关系？魏尔亨斯讨论《同一性与差异性》的论文，有助于搞清楚这一问题。

弗兰茨的长文是对由奥特挑起的海德格尔与神学之关系的论争的一个较为全面的清理，对于了解这一当代神学事件很有参考价值；奥特的两篇论文反映了他对海德格尔哲学与神学之关系的基本看法和依据海德格尔哲学重构系统神学的构想。约纳斯是海德格尔的三位出色的犹太裔学生（另两位是洛维特和阿伦特）之一，当今享有盛誉的思想家、犹太教徒，他这篇颇有力量的论文否定了海德格尔哲学与基督神学的亲和性，论析颇具激发性。

虽然海德格尔背弃了自己的天主教神学传统，其哲学思想仍然对当代天主教神学有积极的激发作用。因篇幅所限，我未能选入反映这方面情形的神学论文，只收入一篇综述天主教神学界接纳海德格尔思想的文章，可作为进一步研究的导引。

皮罗和魏尔亨斯的论文是我国著名西方哲学史家陈修齐教授六十年代的旧译，原刊于《外国资产阶级哲学资料》一九六二年第2－3期，如今已很难见到，编入本书时，我对译文中的一些术语译法和行文略作了必要的订正。奥特的《什么是系统神学》由阳仁生、黄炎平译，原刊《基督教文学评论》第四辑（1991），编入本书时，我亦作了校订；综述天主教神学与海德格尔思想之关系的论文是中国天主教神学研究中心的谭立铸先生提供并翻译的。其余六篇论文由翻译海德格尔著述用力最勤的孙周兴博士执译，他对海德格尔的一些述词的特有译法，是有争议的。了解学术思想翻译的人都知道，译作免不了个人的理解，引起争议有益学术。

目　录

〔德〕海德格尔

现象学与神学*

前　言

摆在读者面前的这本小书包括一个演讲和一封书信。

演讲《现象学与神学》(*Phänomenologie und Theologie*)是一九二七年三月九日在图宾根做的;一九二八年二月十四日在马堡重作了一次。这里公诸于世的文本是马堡演讲第二部分的内容,题为《神学的实证性及其与现象学的关系》(*Die Positivitat der Theologie und ihr Verhaltnis zur Phanomenologie*);我在演讲后随即对文本作了考订,并作了补充说明。

有关在此具有指导作用的现象学概念以及现象学与实证科学的关系,我在《存在与时间》(*Sein und Zeit*)一书的导论中(1927年,第7节,页27以下)已有所介绍。

一九六四年三月十一日的这封书信对一次"今日神学中一种非客观化的思与言问题"(*Das Problem eines nicht objektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie*)的神学谈话的主要观点作了若干提示。此次谈话是美国麦迪逊(Madison)的德鲁(Drew)大学举办的,时

间是一九六四年四月九至十一日。

这里发表的两个文本首次刊于《哲学档案》(*Archives de Philosophie*,卷三十二,1969,页356以下)同时以法译本面世。

本书也许能够促使人们重新去思索基督教的基督性以及基督教神学的种种可疑问题,而另一方面,也促使人们重新去思考哲学的可疑问题,尤其是文中所阐释的问题。

在将近一百年前的一八七三年,有两位友人同时出版了两本著作:一是尼采的《不合时宜的考察》(*Unzeitgemassen Betrachtungen*)之"第一部分",其中道出了"美好的荷尔德林(Hölderlin)";二是欧韦贝克(F. Overbeck)的"小书"《论当今神学的基督性》(*Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*),这位作者把弃世的末日期待确定为原始基督教的基本特征。

即使在今天这个已经变化了的世界里,这两本著作也还是不合时宜的,这就是说:它们对于数计算者中间的少数思想者来说是重要的,指示着执著,那种对不可通达的东西的说着、追问着、构成着的执著。

对这两本著作更为宽泛的问题域的探讨,读者可参看我的《林中路》(*Holzwege*)(1950年,页193以下)中的《尼采的话"上帝死了"》一文;进一步可参看我的《尼采》(*Nietzsche*),卷二,页7-232(《欧洲虚无主义》)和页233-296(《对虚无主义的存在历史之规定》)。后面这两个文本已于一九六七年单独出版了研究版。

一九七〇年八月二十七日
记于弗莱堡

关于神学与哲学之关系,流俗的观点往往以信仰与知识、启示与理性的矛盾形式为定向。人们认为,哲学是远离启示、无信仰的世界解释和生活解释;反之,神学则是合乎信仰的世界观和生活观的表达,在我们这里,就是基督教的世界观和生活观的表达。这样来看,哲学与神学便表达了两种世界观立场的张力和斗争。这一关系并不是由科学上的论证来裁定的,而是由世界观的信念和宣布的方式、规模和力量决定的。

我们自始就要对此关系问题作不同的理解,而且把它理解为两门科学的关系问题。

但这个问题需要有进一步的规定。这里并不是要对两门历史上现成的科学的实际状况作一个比较；事实上，就两者方向上的分歧而言，两门科学中的任何一门的整体状况，在今天都是难以描写的了。通过这种对实际关系的比较，并不能获得任何一种关于基督教神学与哲学的相互关系的原则性的洞见。

所以，要为原则性的问题讨论准备一个基地，就需要对两门科学的观念作一种理想的建构！根据两门科学本身所具有的可能性，我们就能裁定它们的可能的相互关系。

不过，这样一种问题提法是有前提的，其前提是对一般科学的观念的确定和对这种观念的原则上可能的变种的标画（对这个必定表现为我们的讨论引子的问题，我们在此不能深究）。仅仅作为指导线索，我们给出下面这个关于科学的形式定义：科学是为被揭示状态本身（Enthülltheit）之故对某个向来自足的存在者领域或者存在领域的有所论证的揭示（begründende Enthüllung）。按其对象的实事特征和存在方式，每个对象领域都具有某种独特的可能的揭示、证明、论证的方式，以及如此这般形成的知识的概念构造方式。倘若把科学理解为此在的一种可能性，那么，根据这种一般科学的观念就可以表明：科学必然具有两种基本可能性，即，关于存在者的各门科学（存在状态上的各门科学）和关于存在的这一门科学（存在论上的科学，亦即哲学）。存在状态上的科学向来把某个现成的存在者当作课题，这个现成的存在者总是已经以某种方式在科学的揭示之前被揭示出来了。关于某个现成存在者的科学，即关于某个实在（Positum）的科学，我们称之为实证科学。它的特征在于：把被它当作课题的东西对象化，这种对象化的方向，作为对这一存在者的既存的前科学态度（Einstellung）的一种继续，直指存在者。与之相反，关于存在的科学，即存在论，原则上需要调整那种以存在者为标的的目光：从存在者转向存在；而恰恰在那里，存在者还被保持在目光中——当然，这是对一种已经改弦易辙的态度来说的。关于这种调整的方法特征，我在此不拟深究。在现实的或者可能的关于存在者的科学的区域内，亦即在实证科学的区域内，按照一门科学藉以定向于某个存在者领域的当下联系来看，各门具体的实证科学之间只存在着某种相对的区别。相反地，每一门实证科学与哲学的区别就不是相对的，而是绝对的。于是，我们的论点就是：神学是一门实证科学，作为这样一门实证科学，神学便与哲学绝对地区分开来。

而且，我们因此必须追问的是：既然神学与哲学有着这种绝对的区分，那么，它又是如何跟哲学发生关系的呢？从这个论点我们立即可以得知，作为实证科学的神学原则上更接近于化学和数学，而不是更接近于哲学。这样，我们便以最极端的形式表述了神学与哲学的关系，而且，我们这种表述是违背流俗之见的；流俗之见认为，这两门科学中的每一门在某种程度上都以同一个领域——即人类生活和世界——为课题，只不过，每一门各以某种特定的把握方式为指导：神学根据信仰的原则，哲学根据理性的原则。我们的论点则是：神学是一门实证科学，作为这样一门实证科学，神学便与哲学绝对地区分开来。由此，我们的探讨的任务就是：把作为实证科学的神学描绘出来，并且根据这种对特征的刻画，来澄清神学与哲学——与神学有着绝对区别的哲学——的可能关系。

顺便说明一下，我是在基督教神学意义上来理解神学的，而这并不是说，只有基督教神学。至于一般神学是否一门科学，这个问题诚然是一个最关键的问题，但在此我们应把这个问题压下不论。这可不是因为我们想回避这个问题，而只是由于，明智地看来，如果我们没有预先在某个特定的范围内廓清了神学观念的话，那么，神学是否一门科学的问题根本就不可能提出来。

在转向真正的探讨之前，我还要阐发一下下面的思索的布局。与我们的论点相应，本文关注的是一门实证科学，而且显然是一门独特的实证科学。所以，我们就需要作一简短的解说，说明一般科学的实证性是由什么东西构成的。

一门科学的实证性包括：

（一）一般地，一个已经以某种方式被揭示出来的存在者在某个范围内是现成的，成为理论的对象化和探究活动的可能课题。

（二）这个现成的实在在某种特定的前科学的与存在者的通达和交道方式中是可发现的；在此交道方式中，这一领域的特殊的实际特性(Sachhaltigkeit)和有关存在者的存在方式已经显示出来，亦即说，已经在所有理论把握面前显示出来，尽管是不明确地和未经意识地被揭示出来的。

（三）科学的实证性还包括这样一点：就连这种前科学的对现成存在者（自然、历史、经济、空间、数量）的行为，也已经受一种尽管还是非

概念性的存在领悟的照亮和引导了。于是,按照存在者的实际特性,按照存在者的存在方式,按照有关存在者的前科学的被揭示状态的方式以及这种被揭示状态对于现成的东西的归属关系的方式,实证性也能相应地变化。

问题是:神学的实证性是何种实证性呢?显然,在我们能够规定神学与哲学的关系之前,我们须先回答这个问题。然而,仅凭对神学之实证性特性的刻画,神学作为科学就还没有得到充分的澄清;这样,我们就还不具有关于作为科学的神学的完整概念,而只是具有作为实证科学的神学的特性。不如说,只要那种按照问题方向、探究方式和概念性来进行的课题制定应与当下实在相符合,那么,关键就是在以神学的特殊实证性为定向的同时,把神学的特殊的科学特征描绘出来,把神学的特殊的科学性描绘出来。也就是说,只有对神学的实证性的特性刻画和对神学的科学性的特性刻画,才把这门作为实证科学的学科带到我们近旁,从而为描绘神学与哲学的可能关系提供一个基础。所以,我们的考察工作就有以下三个部分的内容:

一、神学的实证性;

二、神学的科学性;

三、作为这种实证科学的神学与哲学的可能关系。

一、神学的实证性

实证科学是对某个现成摆着的和已经以某种方式被揭示出来的存在者的有所论证的揭示。问题是:对神学来说,什么是现成摆着的?人们会说:对基督教神学来说,现成摆着的东西乃是作为一个历史性事件的基督教,这是由宗教史和精神史所证明了的;同样地,在当代,作为普遍的世界历史性现象,基督教在其建制、祭礼、社团和团体中也是显明可睹的。基督教——这就是现成摆着的实在,也就是说,神学是关于这个现成摆着的实在的科学。显然,这是一个对神学的错误规定,因为神学本身乃是基督教的一部分。神学本身是某种世界历史地(weltgeschichtlich)、在历史学的历史上(historisch)普遍地显示出来的东西,它处于与整个基督教本身的内在联系中。因此,很明显,神学不可能是关于作为一个世界历史性事件的基督教的科学,不如说,神学乃是这样一门科学,它本身属于这种基督教历史,为这种历史所拥有,又规定着

这种历史本身。神学这门自身属于基督教历史的科学，不就像每一门历史学学科一样，本身就是一个历史性现象，而且它总是表现着本身历史性地变化着的历史的自我意识么？如若是这样的话，我们就有可能把神学描绘为在其世界历史性现象中的基督教的自我意识了。可是，神学不仅属于基督教，因为基督教作为历史性的基督教处于与普遍的文化现象的联系之中；不如说，神学是关于那种首先使得诸如基督教这样一个世界历史性事件的存在成为可能的东西的认识。神学是关于那种首先使基督教成为一个原本的历史性事件的东西的概念性知识，是一种关于我们一般所谓的基督性的认识。于是我们断言：对神学来说，现成摆着的东西(即实在)乃是基督性(Christlichkeit)。而且，基督性决定着作为关于基督性的实证科学的神学的可能形式。这里的问题是：基督性究竟意味着什么？

我们把一种信仰称为基督教的。对于信仰的本质，我们可以在形式上作以下界定：信仰是人类此在(Dasein)的一种生存方式，根据它自己的——本质上归属于这种生存方式的——见证，这种生存方式不是从此在中也不是由此在自发地产生的，而是来自于在这生存方式中且伴着这生存方式而启示出来的东西，即被信仰的东西。对"基督教的"信仰来说，原初地启示给信仰且仅启示给信仰的，并且作为启示才使信仰产生的存在者，就是基督，即被钉十字架的上帝。如此这般由基督决定的信仰与十字架的关系是一种基督教的关系。但是，十字架上的受难(Kreuzigung)及其全部内涵乃是一个历史性的事件(Geschehnis)，而且，这一事件本身在其特殊的历史性中惟对于信仰来说才以文字表达出来。关于这一事实，只有在信仰中才能"得到意识"。按其特殊的"牺牲"特征，如此这般可启示的东西具有特定的针对向来实际地、历史性地生存着的人类——不论是同时的还是不同时的单个的人，或者作为信徒的这些个体的社团——的传达方向。作为传达，这种启示决不是宣布出关于现实的或者过去的或者刚刚出现的事情的知识；不如说，这种传达使人们成为那种事件(Geschehen)的"参与者"，此种事件就是启示，就是在启示中公布出来的东西本身。[①]但这种惟在生存中实现的参与，本身始终仅仅作为信仰而由信仰所给定。而在这种对十字架上的受难事件的"参与"和"分有"中，整个生存便作为基督教的、也即与十字架相关的生存而被置于上帝面前，并且，被这种启示所触及的生存本身便觉悟到自己对上帝的遗忘。而且这样一来，按其意义来看——我始

终只讨论一种理想的观念构造——,被置于上帝面前也就是生存被转置于那种在信仰上被把捉的上帝之仁慈中。也就是说,信仰始终只在信仰上来理解自己。譬如,根据一种对内在体验的理论审察,信仰者决不知道他的特殊的生存;毋宁说,他只能“相信”这种生存可能性是那样一种可能性:有关的此在自己不能掌握这种可能性,在这种可能性中,此在成了奴仆,被带到上帝面前,从而获得了重生。据此看来,信仰的真正的生存状态上的意义便是:信仰=重生(Glaube = Wiedergeburt)。而且,重生并非在某种性质的突发赋予意义上的重生,毋宁说,重生乃是在与启示事件一道兴起的这种历史中的实际的、有信仰的此在的历史性生存的样式——在这种已经按照启示的意义而被设定了一个确定的最根端的终点的历史中。把自己提供给信仰并且因而在信仰状态中发生的启示事件仅仅向信仰才揭示自身。路德有言:“信仰乃是自囚于我们看不到的东西中”(参看《路德全集》[Erl. Ausg.],卷四十六,页287)。可是,信仰并非某种只不过把救赎历史(Heilsgeschehen)显明为某个事情(Vorkommnis)的东西,并非在某种程度上是一种别样的认识方式;而是,信仰作为启示之据有过程(Offenbarungsaneignung)本身参与构成基督教的事件,亦即生存方式,这种生存方式把实际此在的基督性规定为一种特殊的天命(Geschicklichkeit)。信仰乃是在通过十字架上的受难者启示出来的,即发生着的历史中以信仰方式领悟着的生存(Existieren)。

这一存在者为信仰所揭示,而且信仰本身归属于这一以信仰方式被揭示的存在者的这一发生联系中。这一存在者之整体构成神学所遇见的实证性。假定神学竟是从信仰中并且为信仰而被托付给信仰本身,科学竟是自由地实行的、以概念进行揭示的对象化,那么,神学就是在那种对信仰和通过信仰被揭示出来的东西(在此亦即“启示的东西”)的课题制订中构造自己的。大可注意的是,信仰不仅是那个被神学对象化的实在的有所揭示的预先确定的方式,而且信仰本身也沦为课题了。不止于此!就神学被托付给信仰而言,神学只能在信仰本身中才具有它本身的充分动机。如若信仰根本上是与一种概念性解释相背道的,那么,神学就是一种与它的对象(即信仰)恰恰完全不相适合的把握。神学就会缺乏一个本质环节,而没有这个本质环节,神学自始就决不可能成为科学。所以,神学必然决不能从一个纯粹合理性地被筹划出来的科学体系中推演出来。还有:信仰不仅激起对一门解释基督性

的科学的深入把握;信仰作为重生同时也是这种历史,对于这种历史的发生事件(Geschehen),神学本身也作出了它自己的贡献;而且,只有作为信仰(作为特定的历史性事件)的这种成分,神学才具有其意义和其合法性。我们试图对上述联系作一解说,借此来表明,通过神学的特殊的实证性,亦即通过那种在信仰之为信仰中被揭示的基督教的事件,信仰之科学的科学性是如何得到先行标识的。

二、神学的科学性

神学乃是信仰的科学。

这话有下面几重意思:

(一)神学是关于在信仰中被揭示的东西的科学,亦即关于信仰所信的东西的科学。信仰所信的东西在此并不是我们仅仅对之表示赞同的一种关于事实和事情的命题的联系;这些事实和事情虽然在理论上是并不显明的,但在某种程度上恰恰是这种赞同能够居而有之的。

(二)与此相一致,神学乃是关于信仰行为本身的科学,是关于信仰状态(Glaubigkeit)的科学;此种信仰状态向来只有作为被启示出来的信仰状态才是它按其内在可能性而言一般地所能够是的东西。这就是说,作为信仰行为,信仰本身被信仰,本身也是信仰所信的东西的一部分。

(三)再者,神学是信仰的科学,这并不仅仅因为神学使信仰及其所信的东西成为对象,而是因为神学本身就源起于信仰。神学乃是信仰根据自身来进行说明和辩护的科学。

(四)最后,神学是信仰的科学,因为神学不仅以信仰为对象并且从信仰中获得理由,而且是由于,对信仰本身的对象化按照在此被对象化的东西来看惟一地具有一个目的,就是要为信仰状态本身之形成出一分力。——从形式上看,作为与十字架上的受难者的生存关系,信仰乃是历史性此在的一种方式,即人类生存的一种方式,而且是在那种首先在信仰中并且只为信仰而揭示自身的历史中的历史性存在(Geschichtlich - Sein)的一种方式。所以,按其最内在之核心看,作为一门关于信仰(一种自身历史性的存在方式)的科学,神学是一门历史学的科学;而且按照包含在信仰中的独特的历史性——"启示事件"(Offenbarungsgeschehen)——来讲,就是一门特有的历史学的科学。[②]

作为对信仰性生存的概念性自我阐释，亦即作为历史学上的认识，神学的惟一目标是在信仰状态中可启示的、并且由信仰状态本身在其界限内勾勒出来的基督教事件的透明性。也即是说，这门历史学科学的目标乃是具体化的基督教生存本身，决不是一个自在地有效的神学命题系统，即关于在某个同样也现存的存在领域内的普遍事态的神学命题的系统。信仰性生存的这种透明性，作为生存－领悟(Existenz－Verstandnis)，始终只能与生存活动本身发生关系。每个神学命题和概念，按其内容而并非仅仅事后根据所谓的实践"应用"(Anwendung)，本身都是深入到信徒中的个体的信仰性生存而说话的。神学之对象具有特殊的实际特性，它要求相应的神学认识决不能表现为一种关于无论何种事态的自由漂浮的知识。同样地，神学的透明性和对信仰的概念阐释既不能在其合法性方面论证和确保这种信仰，也不能以某种方式使信仰的接受和保持变得轻松起来。神学只能使信仰变得沉重，也就是把信仰带到近处，而信仰状态恰恰不是通过它——作为科学的神学——而能获得的，相反地，惟一地只有通过信仰才能被赢获。因此，神学能够让那种包含于作为"被赠予的"生存方式的信仰状态中的严肃性成为良知(Gewissen)。神学"能够"这样做，也就是说，神学有能力做到此点，而且仅只是可能地。

可见，与被神学客观化的实证性相应，神学乃是一门历史学科学。以这个论点，我们似乎否认了一种系统神学以及一种实践神学的可能性和必然性。但必得注意的是，我们并没有说，只有一种排除了"系统"神学或"实践"神学的"历史学的神学"。我们的论点毋宁是说：神学一般地作为科学乃是历史学的，不论它能分解为何种科学。说到底，正是根据这一说法我们可以理解，神学为什么并且如何不是其他，而是按照其课题的特殊统一性而原始地分解为一门系统学科、一门历史学学科(狭义上的)和一门实践学科。确实，如果人们仅仅掌握某门科学的、实际上偶然被先行给定的划分，并简单地接受技术上的分工，以便事后从外部把不同的学科联合起来，进而构成一个"普遍的"概念，那么，人们是不能由此获得对某门科学的哲学理解的。毋宁说，关键是要深人到实际现成的划分背后去追问和了解，这种划分是否和为什么是由相关科学的本质所要求的，在何种程度上实际的组织符合于那种由其实证性所决定的科学观念。

就神学而论，我们却看到：由于神学是对基督教生存的概念性阐

释，所以一切概念按其内容来看都具有一种与基督教事件本身的本质性关联。把握这种基督教事件的实际内容及其特殊的存在方式，而且惟一地如其在信仰中为信仰而表达自己的那样来把握，乃是系统神学的任务。只要信仰状态以文字表达出来，则这种系统神学按其本质来讲就是新约神学。换言之，神学之为系统神学，并不是由于神学把信仰内涵之整体割裂为一系列段落，进而又把它们编排到一个系统的框架中，然后来证明这个系统的有效性。神学并非通过制造一个系统而成为系统的神学，恰恰相反，是通过避免制造一个系统，也就是说，神学惟一地试图把基督教事件本身内在的συστημα（整体）毫无遮盖地揭示出来，亦即把进行概念性领悟的信仰者带入启示之历史中。神学越是历史学的，越是直接地把信仰的历史性带向词语和概念而表达出来，它就越是“系统的”，就越少成为某个系统的奴隶。有关这一任务及其方法论要求的知识所具有的原始性，乃是一种系统神学的科学水准的标准。神学越是直接地使它所对象化的存在者的存在方式和特殊的实际特性的概念联系预先确定下来，这种系统神学的任务就会更可靠更纯粹地得到完成。神学愈是明确地放弃对某种哲学及其系统的应用，具有其特殊的科学性的神学就愈加具有哲学性。

另一方面，上述意义上的神学愈是系统的，则狭义的历史学神学（作为解经学、教会历史学和教义历史学）的必然性就因此愈加直接地获得了根据。如果这些学科应是真正的神学而不是普遍的世俗的历史学科学的特殊领域，那么，它们就必须由获得真正理解的系统神学来先行规定它们的对象。

而且，作为一个历史性事件的基督教事件的自我阐释也包含着这样一回事情，即：它总是重新据有着它自己的历史性，重新领悟着在这种历史性中形成的信仰性此在之可能性。但由于神学作为系统神学以及历史学学科，原初地以那种在其基督性和历史性中的基督教事件为对象，而这种基督教事件却把自己规定为信仰者的生存方式，而生存活动却是行为，即πρᾶξις，所以，神学按其本质来看就具有一门实践科学的特性。作为关于上帝对进行着信仰活动的人的行为的科学，神学“本性上”就是布道术的（homiletisch）。而且，惟因此才有下面一种可能性，即：神学本身在其实际的组织中把自己构成为实践神学，构成为布道术和传教术，而这绝不是因为，从那些偶然的需要中出现一种要求，要把那些自在的理论命题也推向一种实践应用。只有当神学是历史学

的-实践的，它才是系统的。只有当神学是系统的-实践的，它才是历史学的 只有当神学是系统的-历史学的，它才是实践的。

所有这些特性本质上在自身中间就是联系在一起的。今日神学中的争论要能成为一种处于富有成果的交流中的真正的争辩，那就只有在作为科学的神学的问题被归结为那个中心的、源起于作为实证科学的神学观念的问题之际，也即这样一个中心问题：神学的系统的、历史学的和实践的诸学科的特殊统一性和必然多样性的根据为何？

我们可以通过表明神学不是什么，来简短地解说前面粗略地勾画出来的神学的特征。按字面理解，神之学（Theo-logie）就是关于神的科学。但绝不是说，神是神学探讨的对象，犹如动物是生物学的课题。神学不是关于神的抽象知识。同样地，当我们扩大课题，说神学的对象乃是一般的神与一般的人的关系，或者反过来说，是人与神的关系，这时，我们也没有切中神学的概念；那样的话，神学就会是宗教哲学或宗教历史学，简言之，就会是宗教科学了。进一步讲，神学也不是宗教心理学意义上的关于人及其宗教状况和体验的科学，即，它不是关于体验的科学，并不是要通过对体验的分析最后在人那里把神揭示出来。人们也许能够承认，神学不是关于神的抽象知识，不是一般的宗教科学和宗教心理学；但人们同时会强调，神学乃是宗教哲学、宗教历史学等等学科中的一个特殊情形，是关于基督教的哲学的-历史学的-心理学的科学。可是，根据我们前文所述，有一点却是清楚的：系统神学不是一门与基督教相关的宗教哲学，正如教会史并不是一种局限于基督教的宗教史。在所有这些对神学的阐释中，神学这门科学的观念自始就被抛弃了，也就是说，并不是从那种对特殊的实证性的考察中获得的，而是通过一种对非神学的、甚至在自身中间完全异质的诸门科学（哲学、历史学和心理学）的演绎和专门化中获得的。然而，神学的科学性的界限何在，亦即信仰状态本身对于一种概念上的透明性的特殊要求能够有多大的范围，才能依然保持为可信的，这乃是一个既关键又困难的问题，它与那个关于神学的三门学科之统一性的原始基础的问题最紧密地联系在一起。

对于神学的科学性，我们绝不可通过下述方式来规定，即：把另一门科学先行看作其证明方式的自明性和其概念方式的严格性的主要标准。按照本质上只有在信仰中才被揭示出来的神学的实在，不仅神学之对象的获得是一种特有的获得，而且对神学命题的证明的自明性也

是一种特殊的自明性。神学所特有的概念方式只能从神学本身那里生长出来。而神学尤其不需要借助于其他科学，去丰富和保证其证明材料；它甚至也不能试图求助于其他科学的知识，去提高或者捍卫信仰的自明性。毋宁说，神学本身原初地由信仰来论证，尽管从形式上看，它的陈述和证明过程源自自由的理性行为

所以，根本说来，即便对非神学的科学的拒绝，从信仰所启示出来的东西来看，也决不是一种对信仰之合法性的证明。只有当人们首先已经笃信地坚持信仰之真理时，人们才能让"无信仰的"科学来冲击信仰，并且让前者在后者那里撞得粉身碎骨。但如若信仰以为它是通过科学在它那里的撞碎才获得其合法性甚或由此而得到固定的，那是一种自我误解。就其实际的合法性来看，一切神学的知识都建立在信仰本身之上，都源出于信仰并且回归于信仰中。

根据其特殊的实证性和由此而先行标画出来的认识形式，神学乃是一门完全独立的存在状态上的科学。眼下出现的问题是：以其实证性为特征的神学与哲学的关系如何，以其科学性为特征的这门实证科学与哲学的关系如何？

三、作为实证科学的神学与哲学的关系

信仰并不需要哲学，而作为实证科学的信仰科学却需要哲学。而且，我们在这里又必须作出区分：实证的信仰科学又需要哲学，并非为了论证和原初地揭示它的实证性（Positivität），即基督性。基督性以自己的方式论证自己。实证的信仰科学只是在顾及其科学性时才需要哲学。然而，即便这一点也仅仅以一种虽然是根本性的、但却受到独特限制的方式进行的。

作为科学，神学向自己提出了要求：以其概念来证明和测度它已作为任务接受下来的要解释的存在者。但是，要以神学概念加以解释的存在者不正是仅仅通过信仰、为了信仰并且在信仰中才被揭示出来的吗？说到底，通过纯粹合理性的方式，这里要以概念方式来把捉的东西，即本质上不可把握的东西，难道不是因此既不能探究其内容，亦不能论证其合法性么？

虽然它很可能是某种不可把握的东西，是理性决不能原初地揭示的，但它还是毋需从自身那里排除一种概念性把握。相反，如果这种不

可把握性本身恰恰要以得当的方式被揭示出来，那么，这只有通过适当的、亦即同时触动其边界的概念性解释才能进行。否则，这种不可把握性就还几乎是暗哑无声的。而这种对信仰性生存的解释却是神学的事情。那么，哲学何为？尽管每个存在者都仅仅根据某种先行的——虽然未被认识的——前概念性的对这个有关存在者的存在和存在方式的领悟而揭示自身。而一切存在状态上的解释都是在一种存在论的、首先并且多半隐蔽着的根据上展开自身的。但诸如十字架上的苦难、罪等等之类明显归属于基督教的存在关系的东西，其特殊的存在内容（Wassein）和存在方式（Wiesein），除了在信仰中，还能够作另外的理解吗？这些为基督性所构造起来的基本概念的存在内容和存在方式如何能在存在论上得到揭示？难道信仰可以成为一种存在论的－哲学的阐明的认识标准吗？难道不正是神学的基本概念已经完全从一种哲学的－存在论的沉思那里逃之夭夭了吗？

这里当然不可忽视某种本质性的东西：对基本概念的阐明——只要它们被设定为合法的——决不是这样来实现的，即，孤立的概念自为地被阐明和界定，然后就像筹码一般被来回推动。一切基本概念的阐明恰恰都致力于在其原始整体性中去洞察那原初的、自足的存在联系——所有基本概念都以此存在联系为指归——，并且不断地把这种存在联系保持在眼帘中。对那种关于神学之基本概念的阐明来说，这意味着什么呢？

我们曾把信仰标识为基督性的根本构成因素：信仰乃是重生。尽管信仰并不是自行获得的，尽管在信仰中启示出的东西[3]决不能通过一种理性的认识——那理性自由地以自身为目的——而得到论证，但在作为重生的基督教事件中却包含着这样一回事情，即：在其中，那种前信仰的亦即无信仰的此在之生存已经被扬弃了。所谓被扬弃并不是被消除，而是被提升到新的创造中，被保持和保存于新的创造中。诚然，在生存状态－存在状态上看，前基督教的生存在信仰中被克服了。但这种包含于作为重生的信仰中的对前基督教生存的生存状态上的克服恰恰意味着：从生存论－存在论上看，在信仰生存中也一并包含着被克服的前基督教的此在。所谓克服（überwinden）并不意味着排斥，而是以新的方式利用。由此可见，一切神学的基本概念，从其完整的宗教关联看，自身总是包含着生存状态上无力的，即在存在状态上被扬弃的内容，因此便恰恰包含着在存在论上规定着它们的前基督教的，因而可

纯粹从理性上把握的内容。一切神学的概念必然于自身中蕴含着这种存在领悟，而人类此在本身，只要它终究生存着，就从自身而来具有这种存在领悟。[4] 所以，举例说来，罪(Sünde)就只有在信仰中才是可敞开的，而且只有虔信者才能实际地作为罪人而生存。但如果罪——它乃是作为重生的信仰的反面现象，从而是一个生存现象——应在神学上－概念上得到解释，那么，概念的内容本身，而非神学家的任何一种哲学爱好，便需要向罪责(Schuld)概念返回。但罪责是一个原始的存在论上的对此在的生存规定。[5] 此在的基本机制越是原始地、得体地并且在真正意义上得到存在论上的揭示，譬如罪责概念越是原始地得到把握，则这个概念便越是明晰地能够充当对罪的神学阐明的引线。但如果我们如此这般地把存在论上的罪责概念当作引线，那么，根本上正是哲学原初地决定了神学概念。这样，难道不是把神学系在哲学的裤带上了吗？非也！因为从其本质上看，罪确实不应合理地从罪责概念中演绎出来。更有甚者，我们不应也不能通过这种根据存在论上的罪责概念的定向，以某种方式合理地证明罪这个事实；甚至罪之实际可能性也丝毫不会由此而清晰起来。仅仅以此方式获得的东西，但也是对作为科学的神学来说不可或缺的东西，其目标是为了使罪这个神学概念作为生存概念赢获那种调校(Korrektion)(也即共同引导[Mitleitung])，这种调校在这一点上是必需的——这个神学概念作为生存概念具有前基督教的内容。与此相反，那种原初指引(Direktion)(引导[Herleitung])，作为这个神学概念的基督教内容的本源，却始终只是信仰给出的。据此看来，存在论仅仅充当一种对神学基本概念的存在状态上的、而且是前基督教的内容的调校(Korrektiv)。但这里需要注意的是：这种调校并不是作出论证，并不就像诸如物理学的基本概念通过一种自然存在论而获得对其全部的更内在的可能性和更高的真理性的原始论证和证明。毋宁说，调校仅仅是在形式上指示着，也就是说，存在论的罪责概念本身决不会成为神学的论题。罪这个概念也并非简单地在存在论的罪责概念上被建立起来。尽管如此，后者在某个角度上是决定性的，并且在形式上指示着那个存在区域的存在论特征，在此存在区域中，罪这个概念必然地保持为生存概念。

在这种对存在论区域的形式上的指示(Anzeige)[6] 中，包含着那种指导(Anweisung)：对于这个概念的特殊的神学内容，我们恰恰不能在哲学上加以计算，而是要让它从如此这般被指示出来的信仰的特殊生

存维度中且在其中获得并回到自身。也即是说,对存在论概念的形式上的指示,其功能并不是系住(Bindung),而是相反,它释放和指导着对神学概念的特殊的,即合乎信仰的本源之揭示(Ursprungsenthüllung)。存在论的突出功能并非指引,而只是“共同引导”,即:调校。

> 哲学乃是对神学基本概念的存在状态上的、而且是前基督教的内涵所作的形式指示的存在论调校。

但是,哲学对神学来说必然具有这样一种调校功能,这回事情却并不是哲学的本质,从哲学自身来看并且对哲学本身来说,这回事情也决不能得到论证。相反地倒是可以表明,关于其他所有非神学的、实证的科学,按哲学的本质来看,它作为对纯粹以自身为目标的此在的自由追问,具有把它们指引到其存在论基础的任务。作为存在论,哲学固然给出一种可能性,在那种典型的调校意义上为神学所接受——只要神学随信仰的实际性一道应该成为实际的。但是,哲学必须如此这般被接受,这个要求并不是哲学本身提出来的,而恰恰是神学——只要它把自己理解为科学——提出来的。所以,准确地加以规定,我们就可以概括说:

> 哲学乃是对神学概念的存在状态上的、而且是前基督教的内涵所作的可能的、形式指示的存在论调校。但哲学只能是它所是的东西,而不能实际地充当这种调校。

这一独特的关系并不排除,而是恰好包含着下面这回事情:作为一种特殊的生存可能性,在其最内在的核心中,信仰对于本质上为哲学所包含的、并且实际上最为可变的生存形式来讲依然是不共戴天的敌人。[7]信仰如此绝对地是死敌,以致哲学首先根本不是要以某种方式与那个死敌作斗争!整个此在的这一在信仰状态与自由的自我承当之间的生存状态上的矛盾,早在神学和哲学之前就已经存在了,而并不是通过作为科学的神学和哲学才形成的;这一矛盾恰恰必然包含着作为科学的神学和哲学的可能共性,只要此种联系(Kommunikation)能够保持为一种真正的联系而摆脱一切幻相和软弱的调解努力。所以,并没有诸如一种基督教哲学这样的东西,这东西绝对是一个“方的圆”。另一方面,也决没有什么新康德主义神学、价值哲学的神学、现象学的神

学等，正如决没一种现象学的数学。现象学始终只是表示存在论方法的称号，而存在论的方法本质上是与所有其他科学的方法相区别的。[8]

也许一位研究者站在他的实证科学之外也能掌握现象学，或者遵循现象学的步骤和探讨。但是，只有当他在自己的、从那种对他的领域的存在状态上的关系之实证沉思中生长出来的问题范围内，触动了他的科学的基本概念时，只有当传统的基本概念与他所探讨的存在者的适恰性对他来说变得大可置疑的时候，哲学的认识对他的实证科学来说才可能成为相关的和卓有成效的，并且才是真正意义上的。这样，他才能从他的科学的要求中走出来，走出他自己的科学问题的视野，彷佛在他的基本概念的边界上，回头去追问那个应保持为对象并且重新成为对象的存在者的原始的存在状态。如此这般生长起来的问题，就它们所究问的东西只有在存在论上才可通达和规定而言，便在方法上超出了自身的范围之外。当然，实证科学的研究者与哲学的研究者之间的科学联系不能以固定的法则衔接起来，尤其是因为，那种向来为实证科学本身所实行的对其基础的批判工作的清晰性、可靠性和原始性，与在哲学中对固有本质的自身澄清工作的当下被达到的和可固定的等级一样，迅速地而且多样地变化着。只有当相互的、向来自行表达出来的实证的－存在状态上的和先验的－存在论上的问题受到对实事的直觉和科学程式的可靠性的引导时，并且只有当一切关于科学的统治地位、优先地位和有效性的追问全部让路给科学问题本身的种种内在的必然性时，上述那种联系才能获得并且保持其真正性、生动性和有益性。

附录

《今日神学中一种非客观化的思与言问题》的神学谈话中主要观点的若干提示

一九六四年三月十一日，弗莱堡

在这一问题中值得追问的是什么呢？

就我所见，有三个课题是我们必须加以深思熟虑的：

（一）首先要确定，作为一种思与言的方式的神学必须探讨什么。那就是基督教信仰及其所信仰的东西。只有当我们清晰地看到了这一点，我们才能去追问，

思与言必须如何形成，才与信仰的意义和要求相符合，从而避免把那些与信仰格格不入的观念嵌入信仰之中。

（二）我们势必要在对非客观化的思与言进行探讨之前，阐明这种客观化的思与言的意思。于此凸现出一个问题：是否每一种思之为思，每一种言之为言，已然都是客观化的？

要是业已表明思与言绝非本来就是客观化的，那么，这就引向了第三个论题。

（三）我们须得决断，有关一种非客观化的思与言的问题究竟何以是一个真正的问题，是否于此问题中并没有追问什么，未思及在实事那里要追问的东西，使之离开了神学的论题并且使之混乱而变得多余的了。在此情形下，人们所举办的这次神学谈话就具有了这样的任务，即要搞清楚它误入歧途的问题的情况。看起来，这似乎只是谈话的一个消极的结果。但只是看起来彷佛如此而已。因为实际上，它的不可回避的结论是，神学最终并且明确地意识到它的必然的主要任务，并非借助于哲学和科学而从中去获得它的思之范畴和它的言之方式，而是合乎实情地从信仰而来、为了信仰而去思和言。如果说这种信仰按其本己的信念与在其本质中的人之为人相关涉，那么，真正的神学之思和言为了切中人并在人那里得到支持，也就不需要任何特殊的准备。

对于上述三个论题，我们需要具体地、更为确切地探讨。我本人只能从哲学的角度对第二个论题作一些提示。因为，对第一个论题的探讨乃是神学的任务，尽管这个论题必定是整个谈话的基础——如果谈话不应华而不实的话。

第三个论题包含着从对前面两个论题的充分讨论而得出的神学结论。

眼下我要尝试为第二个论题的讨论作某些提示，而且也只以几个问题的形式作此提示。大家应避免一种印象：彷佛我这里所做的是一种对从海德格尔的哲学中引来的教条论点的阐明——实际上并没有这样一种哲学。

对第二个论题的几点提示

在对神学中一种非客观化的思与言的问题进行任何探讨之前，我们必然要沉思，在为这次神学谈话所采取的问题立场中，人们所理解的一种客观化的思与言是什么。这种沉思势必引发如下问题：

客观化的思与言是一种特殊的思与言，或者，每一种思之为思、每一种言之为言，都必然是客观化的吗？

要解决这个问题，我们首先必须搞清并回答以下问题：

（一）何谓客观化？

（二）何谓思？

（三）何谓言？

（四）每一种思本就是一种言，而每一种言本就是一种思吗？

（五）思与言在何种意义上是客观化的，在何种意义上并不是客观化的？

这些问题在探讨时纠缠在一起，这乃是实事之本性使然。但这些问题的整个重心却是以您们的神学谈话的那个疑难问题为基础的。同时，上述诸问题——多少是清楚的和得到了充分阐发的——构成了当今"哲学"从其最极端的对立立场出发（卡尔纳普→海德格尔）（Carnap→Heidegger）所作的那些努力的还隐蔽着的中心。人们现在称这些立场为：技术-科学主义的语言观与思辨—解释学的语言经验。两种立场从殊为不同的任务方面得到规定。第一种立场想把一切思与言，包括哲学的思与言，置于一种可在技术-逻辑上建构起来的符号系统的统治之下，亦即把它们固定为科学的工具。第二种立场起于这样一个问题，即：应把什么东西经验为哲学之思的实事本身，应如何言说这种实事（作为存在的存在）。可见，在这两种立场中，问题并不在于一种语言哲学（与一种自然哲学或艺术哲学相应）的被隔离开来的区域，毋宁说，语言被当作哲学之思和任何一种思与言都在其中逗留和活动的那个领域来认识。由于在西方传统中，人的本质被规定为那种"具有语言"的生物（ζωον λογον εχον）——即便是作为行动着的生命体的人也只是那种"具有语言"的人——，所以，上述两种立场的争辩无非是拿人之生存及其规定性的问题冒险。

神学能够和必须以何种方式并且以什么为限度参与这种争辩，这是有待神学来决定的。

在下面对五个问题作简短的解说之前，我们先要做一个评论，此评论是针对"今日神学中一种非客观化的思与言的问题"的所谓动机做的。有一种广泛流行的、未经检验地被接受的意见认为，每一种思作为表象，每一种言作为表达，已然都是"客观化的"。这里我们不可能具体地追踪这种意见的由来。对这种意见来说决定性的，是人们长期以来未加澄清地提出来的那种在理性与非理性之间的区分，这种区分是根据一种自身未曾被澄清的理性之思的机制而设定起来的。然而近来，对于每一种思与言的客观化特征的主张来说，尼采、柏格森（Bergson）和生命哲学的学说成为权威性的了。由于我们在言中——明确地或不明确地——往往道说着"存在"（ist），而存在（Sein）意味着在场状态，在场状态在现代又被解释为对象性和客观性，所以，作为表象的思和作为表达的言就必然导致一种对在自身中流动的"生命之流"的僵固化，由此导致一种对"生命之流"的扭曲。另一方面，此种对持存的东西的固定，尽管它扭曲生命，但对人类生命的保存和贮存来说却是不可或缺的。作为这种以不同形式表达出来的意见的例证，我们援引尼采在《强力意志》（Der Wille zur Macht）中的一段话就够了（第715条，1887-1888年）："语言不适用于表达'生成'：持续地设定一个由持存物、事物等等（也即客体）组成的更粗笨的世界，这属于我们的不可取代的保存需要"。

我们下面对五个问题的提示要把自身当作问题来理解和深思。因为，全部沉思必须关注的语言之神秘（Geheimnis der Sprache）始终是最值得思考和最值得追问的现象，尤其是当人们生发了这样一种洞识，即，语言决不是人的一件作品，而

是:语言说(Die Sprache spricht)。人说,只是由于人应合于语言。"这些句子并不是一种玄想的"神秘主义"的奇谈怪论。语言乃是一种原始现象,其本真的东西不能由事实来证明,而只能在一种没有先入之见的语言经验中得到洞察。人能够人工发明音素和符号,但只能着眼于一种已经被说的语言并且从这种语言出发来做这回事情。即便对这种原始现象,思也始终是批判性的。因为批判性地思意味着:始终区分(κρίνειν)那种需要一种证据对之作合法性辩护的东西与那种为了对之作出证明而要求直接洞察和接受的东西。在给定情形下提供一个证据,这始终要比在不同情形下参与到有所接受的洞察之中容易一些。

对于问题二:何谓客观化?客观化就是使某物成为一个客体,把它设定为一个客体并且仅仅这样来表象它。那么,何谓客体呢?在中世纪,obiectum(客体)的意思是:被迎面抛给和递给知觉、印象、判断、愿望和直觉的东西。相反地,subiectum(一般主体)[10],即ὑποκείμενον(主体、基体),意味着:自发地(并非由某种表象迎面带来的)现成摆着的东西、在场的东西,例如:物。subiectum 和 obiectum 两词的含义与它们在今天流行的含义恰恰相反:subiectum 乃是自为地(客观地)实存的东西,而 obiectum 乃是仅仅(主观地)被表象的东西。

由于笛卡尔(Descartes)对 subiectum(一般主体)概念的改造(参看《林中路》,页98以下),客体概念也获得了一种转变了的含义。对康德(Kant)来说,客体意味着:自然科学的、经验的实存对象。任何一个客体都是一个对象,但并非任何对象(例如:自在之物)都是一个可能的客体。绝对命令、道德律、责任等,决不是自然科学的经验的客体。如果说人们对它们作了深思,如果说它们在行为中被意谓了,那么,它们由此并没有被客观化。

对于更宽泛意义上的物的日常经验既不是客观化的,也不是一种对象化。譬如,当我们坐在花园中,欢欣于盛开的玫瑰花,这时,我们并没有使玫瑰花成为一个客体,甚至也没有使之成为一个对象,亦即成为某个专门被表象出来的东西。甚至当我在默然无声的道说(Sagen)中沉醉于玫瑰花的灼灼生辉的红色,沉思玫瑰花的红艳,这时,这种红艳就像绽开的玫瑰花一样,既不是一个客体,也不是一个物,也不是一个对象。玫瑰花在花园中,也许在风中左右摇曳。相反,玫瑰花的红艳既不在花园中,也不可能在风中左右摇曳。但我们却通过对它的命名而思考之道说之。据此看来,就有一种既不是客观化的也不是对象化的思想与道说。

诚然,对于奥林匹克博物馆里的阿波罗(Apollon)雕像,我完全可以把它当作自然科学表象的一个客体来考察,我可以在物理学上计算这堆大理石的重量;我可以探究这堆大理石的化学特性。但是,这种客观化的思与言并没有洞察阿波罗,并没有洞察到阿波罗如何显示出它的美并且以这种美而作为神的面貌显现出来。

关于问题三:何谓思?如果我们注意到上面所述,我们就会清楚地看到,思与言并不是理论的-自然科学的表象和陈述所能穷尽的。毋宁说,思乃是那种行

为，它从某个向来自行显示的东西及其自行显示的情况出发，让那个必须从显现者方面来道说的东西给出自己。思并非必然是一种关于作为客体的某物的表象。只有自然科学的思与言才是客观化的。倘若一切思之为思都已经是客观化的，那么，艺术作品的形象创造就是毫无意义的了，因为艺术作品无论何时都不会向任何人显示自己，而这是由于人立即就使这个显现的东西变成客体，从而阻挡了艺术作品的显现。

认为一切思之为思都是客观化的，这个主张是毫无根据的。它依据于一种对现象的蔑视，并且透露出批判之阙失。

关于问题三：何谓言？语言之为语言只是由于它把思想转化为声音，转化为那种仅仅被人们当作可客观地确定的音调和声响来觉知的声音吗？或者，一种言（在对话中）的表达就已经完全不同于一个可在听觉上客观化的声音的序列，而这些声音已经带有人们借以谈论客体的某种含义么？就其最本己的东西来看，难道言（Sprechen）不是一种道说（Sagen）、一种多样化的显示——让那种对显现者的倾听（亦即顺从的重视）自行道说出来的东西的显示？[11]只要我们细心地洞察这一点，那么人们还能毫无批判地主张言之为言始终已经是客观化的吗？当我们要给某个病人以安慰，与之做触动其内心的攀谈，这时难道我们使这个人变成一个客体了吗？语言仅仅是我们用以加工客体的工具吗？根本上，语言处于人的支配权力中吗？语言只是人的一件工具吗？人是那种占有语言的生物吗？或者，因为人归属于语言，惟语言才首先向人开启出世界并借此开启出人在世界中的栖居，所以竟是语言"拥有"（hat）人吗？

关于问题四：每一种思都是一种言，而每一种言都是一种思吗？

通过上面所探讨的问题，我们已经得出一种猜度：思想与道说有这种共属一体性（同一性）。这种同一性自古以来就已经得到了证实，因为λογος、逻各斯）和λεγειν（说）同时意味着：说和思。但这种同一性始终还没有得到充分的探讨，还没有得到合乎实情的经验。一个主要的障碍隐藏在：希腊人对语言的解释，也即对语言的语法解释，是以关于物的陈述为取向的。后来，现代形而上学把物重新解释为客体。由此引起一种错误意见，认为思和言联系于客体并且仅仅联系于客体。

但是，与此相对，如果我们洞察到一个决定性的实情，即，思始终是一种让自行道说（Sichsagenlassen），也即让自行显示的东西自行道说，从而是一种对自行显示的东西的应合（Entsprechen）（道说），那么，我们必然就会看清楚，在何种意义上作诗（Dichten）也是一种运思着的道说（ein denkendes Sagen）[12]——这当然是关于客体之陈述的传统逻辑不能在其固有本质中加以规定的。

恰恰是对思想与道说的共属一体性的洞察使我们认识到，"思与言本身必然是客观化的"这个论点是站不住脚的、任意的。

关于问题五：思与言在何种意义上是客观化的，在何种意义上不是客观化的？在自然科学和技术的表象领域里，思与言是客观化的，亦即是要把给定事物设定

为客体的。在此领域里，它们必然是客观化的，因为这种认识事先必须把它的课题设定为一个可计算的、可作因果说明的对象，亦即在康德所界定的意义上的客体。

而在此领域之外，思与言决不是客观化的。

然而，在今天这个时代里存在并且增长着一种危险，就是科学－技术的思维方式伸展到生活的一切领域上，由此加强了一种错误的假象，彷佛一切思与言都是客观化的。这个毫无根据地、独断地宣布的论点推动并支持着一种灾难性的趋向，即只还在技术－科学上把一切都表象为可能的操纵和控制的客体。语言本身及其使命也同样遭受到这种无限制的技术客观化程序。语言被颠倒为一种报道工具和可计算的信息的工具。它就像一个可控制的客体那样被处理，而思维方式必须与此客体相适合。可是，语言之道说未必是一种对那些关于(über)客体的命题的表达。就其最本己的东西看，语言乃是一种从(von)那个以多样方式向人启示出来、向人劝说的东西而来的道说；[13]倘若人并没有受客观化的思的限制而局限于这种思，并没有对自行显示的东西锁闭自己，则情形就是如此。

思与言只在一种派生的和有限的意义上才是客观化的，这一事实决不能在科学上通过证明而演绎出来。思想与道说的特有本质只有在一种毫无偏见的现象洞察中才能认清。

所以，认为只有那种在科学－技术上作为客体可以客观地计算和证明的东西才配拥有一种存在的观点，也许始终是一种谬误。

此种错误意见忘记了早已被亚里士多德道出的一句话，即亚氏在其《形而上学》Metaphysik)中写下的一句话(第四卷，第4章，1006a6以下)：εστι γαρ απαιδευσια το μη γιγνωσκειν τινων ζητειν αποδειξιν και τινων ου δει。“因为未曾受过教育就是不能分辨何处必需寻求证明，何处毋需寻求证明。”

按照上面给出的提示，我们可以对第二个论题——即决定何以谈话的论题是一个真正的问题——作以下陈说：

根据对第二个论题所作的思考，这次谈话的问题立场必须得到更明确的表达。它必须以一种蓄意加剧的措词来表达，那就是：“今日神学中一种非自然科学－技术的思与言的问题”。

从这种合乎实事的修改不难看出：由于此问题立场是以一个人人都明白其荒谬的前提为取向的，所以，所提出的问题并不是真正的问题。神学并不是一门自然科学。

但是，在上述问题立场背后，却隐藏着神学的一个积极任务，就是在其自己的基督教信仰领域里根据信仰的真正本质去探讨：神学必须思什么并且应该如何言。在此任务中同时也包含了这样一个问题：神学是否还能够(kann)是一门科学，因为它也许根本就不可以(darf)是一门科学。

对提示的增补

为了说明一种别具一格的非客观化的思想与道说，我们在此可以举诗为例证。

在《致奥尔弗斯的十四行诗》（Die Sonette an Orpheus）（卷一，第三首）中，里尔克（Rilke）以富有诗意的方式来道说，由之来规定诗性的思想与道说。[14] 里尔克诗云："歌唱即实存"（参看海德格尔：《林中路》，页292以下）。歌唱，即诗人的吟唱着的道说，"不是渴求"，"不是追求"那种最后通过人的所作所为而获得的东西。

诗性的道说乃是"实存"。"实存"（Dasein）这个词在此是在形而上学的传统意义上来使用的。[15] 它意味着：在场状态（Anwesenheit）。

诗性的道说是寓于……而在场（Anwesen bei...），并且为上帝而在场。在场状态意谓：单纯的期备（Bereitsein），它无所意求，不计成效。寓于……而在场：纯粹的让上帝之"当前现身"（Gegenwart）自行道说（Sichsagenlassen）。

在这样一种道说中，并非某物被设定和表象为对象和客体了。在此找不到一种有所抓取或者有所把捉的表象可与之相对置的什么东西。

"一种无迹可寻的气息"。"气息"（Hauch）标示呼吸，标示让自行道说，即应答被允诺的东西。我们毋需作详尽的探讨就可以表明：关于合乎实事的思想与道说的问题，是以关于向来自行显示着的存在者之存在的问题为基础的。

作为在场状态的存在能够以不同的现存（Präsenz）方式显示出来。在场者毋需成为对象；对象毋需被经验感知为客体。（参看海德格尔：《尼采》，第二卷，第Ⅷ节和第Ⅸ节）

孙周兴 译

[注释]

* 本文是海德格尔一九二七年在图宾根作的演讲，一九二八年在马堡重作，作为"附录"的一九六四年三月十一日的书信是为一九六四年四月九日至十一日在美国德鲁（Drew）大学举办的神学对话而作的。两文首次发表于 Archives de philosophie《哲学档案》第三十二卷上，1969，页356以下。后出单行本：*Phänomenologie und Theologie*《现象学与神学》，Vittorio Klostermann，Frankfurt a. m. Main，1970。书前有一献辞："献给鲁道夫·布尔特曼，纪念一九二三年—一九二八年马堡岁月的友情"。"前言"亦为单行本所写。本文后收入海氏文集 *Wegmarken*《路标》，Vittorio Klostermann，Frankfurt a. m. Main，1967，现被辑为海氏《全集》第九卷。中译本据《路标》一九七八年第二版译出。——译注

① 海德格尔强调德语中 Geschehen 一词的动词意义，意思是"发生、发生的事情"等，并且在这种"发生"意义上理解"历史"（Geschichte）。我们把 Geschehen 译为"事件"，实属勉强。——译注

② 在此须注意"历史性的"（geschichtlich）与"历史学的"（historisch）两词的区

别。前者联系于"真实发生"(Geschehen)的"历史"(Geschichte),后者则是在"历史学"(Historie)意义上讲的。——译注

③ 这里的"可敞开的东西"(das Offenbare)亦可译为"可启示的东西"。——译注

④ 一切以信仰为核心的神学上的生存概念都意指一种特殊的生存过渡(Existenzubergang),在其中前基督教的生存与基督教的生存以自身特有的方式合而为一。这一过渡特征说明神学概念的典型的多维度性,对此,我们这里未能作进一步的探讨。

⑤ 参看 M. Heidegger, *Sein und Zeit*《存在与时间》,第二篇,第58节。

⑥ 海德格尔对"形式指示"(formale Anzeige)方法的较为完整的表述,见一九二〇/二一年冬季学期的讲座"宗教现象学导论"(《全集》第60卷)。——校注

⑦ 这里的关键问题乃是对两种生存可能性的基本的(生存论上的)对照,这样一种对照并不是排除,而是包括了一种向来实际的、生存状态上的、相互的认真对待和承认。关于这一点,我们在此不必作详细的讨论了。

⑧ 海德格尔眼里的现象学首先而且主要是一种方法。在一九二七年夏季学期马堡讲座"Die Grundproblem der Phanomenologie"(现象学的基本问题)中,海德格尔指出:"现象学乃是表示存在论之方法的名称,亦即表示科学的哲学之方法的名称。若正确地理解之,现象学就是有关一种方法的概念?(德文版,页27)。在一九二七年的《存在与时间》之"导论"中,海德格尔亦明言:"现象学"这个词原本就意味着"一个方法的概念。它并不刻画出哲学研究之对象的实事性的'什么',而是刻画出这种研究的'如何'"(德文版,页27)。——译注

⑨ 后期海德格尔认为,有一种"大"于人言的语言,这种语言比人更强大,海德格尔名之为"道说"(Sage)。所谓:语言说,而人只是跟着语言说,人只是"应合"或"响应"(entsprechen)于语言。参看海德格尔,*Unterwegs zur Sprache*《走向语言之途》,中译本,孙周兴译,台北,1993,特别是其中的《语言》一文。——译注

⑩ 按海德格尔这里的主张,拉丁文的 subiectum 一词与近代哲学的"主体"(Subjekt)概念全然不同,subiectum 并非"自我"(ego)意义上的"主体",而是指:自发地在场的东西。我们在此勉强以"一般主体"译之,以标明它并不特指人这个"主体"。——译注

⑪ 这里以及上下文中出现了 Sprechen 与 Sagen 两词,它们在日常德语中都表示"说",似无特别显著的差别。而在海德格尔这里,Sprechen 为人们一般所理解的"人言",Sagen 则是本真的"道说"、"显示"(Zeigen),合于"存在"(Sein)——或后期海德格尔所思的 Ereignis——意义上的"道说"(Sage)。当然两者是可以相通的,区分只是相对的。我们姑且把 Sprechen 译为"言(说)",把 Sagen 译为"道说";相应地,我们把 Denken und Sprechen 译为"思与言",把 Denken und Sagen 译为"思想与道说"。——译注

⑫ 后期海德格尔把“诗”与“思”，即“作诗”与“思想”，思为“道说”(Sagen)的两种基本的方式，也即人“应合”或者“归属”于“存在”意义上的“语言”——“道说”(Sage)——的两种方式，并且强调“诗与言”的“近邻关系”(“亲密的区分”)。故海德格尔在此说：作诗也是“一种运思着的道说”。——译注

⑬ 在此上下文中，海德格尔用两个介词“关于”(über)和“从……而来”(von)分别标识出两种态度，前者为对象性的态度，后者为非对象性的“应合”(“响应”)态度。——译注

⑭ “诗性的思想与道说”(das dichtende Denken und Sagen)或可译为“作诗着的思想与道说”，其中“诗性的”为动词 dichten 的第一分词。下文的“诗性的道说”也可译为“作诗着的道说”。——译注

⑮ 此处的“实存”(Dasein，或译“定在”)是在形而上学意义上讲的；而海德格尔意义上的 Dasein，我们译之为“此在”。——译注

[德]海德格尔

形而上学的存在-圣神-逻辑学机制*

我们这个研究班意在开始作一次与黑格尔的对话。与一位思想家的对话只能论及思想的事情。照既有的规定看,"事情"(Sache)意谓争执、有争议的东西,它惟对思想而言,是与思想相关的这种事件。但绝不是说,这种有争执的东西的争执仿佛才由思想来挑起。思想的事情就是一种争执的自身有争议的东西。我们德文中的"争执"一词(即古高地德语中的 Strit),首先并不意味着"不和",而是意味着"窘迫"。思想的事情首先把思想带向其事情,并且使思想从这种事情而来获得其本身——如此这般地,思想的事情逼迫着思想。

对黑格尔来说,思想的事情乃是:思想之为思想。为了不致于以心理学的和认识论的方式曲解了这种对事情的界定,亦即思想之为思想,我们必须做一个解说性的补充:思想之为思想——在所思之所思状态的展开了的丰富性中。此处所谓所思之所思状态(Gedachtheit des Gedachten),我们只能从康德的角度来了解,即从先验之本质方面来了解;而黑格尔则是绝对地——对他而言即抽象地——来思考这种先验。黑格尔说这种对思想之为思想的思考"纯粹是在

思想的要素中"展开的(《哲学全书》[Enc.],导论,第14节),这时候,他的目标即在于思考这种先验。倘若以一个扼要的、但难以得到合乎事情的考虑的名目来讲,上述意思亦即:思想的事情对黑格尔来说就是"观念"(der Gedanke)。而此"所想"展开到它的最高的本质自由,就是"绝对理念"。对于"绝对理念",黑格尔在《逻辑学》(Wissenschaft der Logik)结尾处(Lason 版,卷二,页484)说道:"惟有绝对理念是存在,是不消逝的生命,是自知的真理,并且是全部真理"。黑格尔本人因而明确地给予他的思想的事情以那个凌驾于西方思想的整个事情之上的名称,即:存在(Sein)。

(在研究班上,大家探讨了"存在"一词的多样而又统一的用法。对黑格尔来说,存在首先意味着——但决非仅仅意味着——"无规定的直接性"。这是从决定性的中介方面来考察存在,也即从绝对概念方面并且因此就是根据这种绝对概念来考察存在。"存在的真理就是本质",也即绝对的反思。本质的真理就是无限的自我知识意义上的概念。存在是思想的绝对的自我思想。而惟有绝对思想才是存在的真理,"是"存在。真理在这里普遍地意味着:可知之物本身的对其自身确定的被意识状态。)

但是,黑格尔也在一种与先前的思想史的对话中合乎实情地思考了他的思想的事情。黑格尔乃是能够、并且不得不作这种思考的第一人。黑格尔与哲学史的关系是一种抽象的关系,并且仅仅作为这种关系,才成为一种历史性的关系。历史运动的特征是一个辩证过程意义上的事件。黑格尔写道(《哲学全书》,第14节):"在哲学史上呈现出来的思想的这同一种发展过程也在哲学本身中呈现出来,但却摆脱了那种历史性的外部状态,纯粹是在思想的要素中呈现出来的"。

我们目瞪口呆。按黑格尔自己的话说,哲学本身与哲学史竟处于外部状态的关系中。不过,黑格尔所见的外部状态绝不是完全表面的和无关痛痒的东西这种粗俗意义上的外部。外部状态在此意味着那种外在,与绝对理念相对的一切历史和每一个现实进程就停留在这种外在中。这里所解说的与理念相关的历史的外部状态表现为理念的自我外化的结果。外部状态本身就是一个辩证的规定。所以,当人们断定黑格尔已经在哲学上把历史的观念与系统的思想统一起来时,人们远远地落后于黑格尔的真正想法了。因为黑格尔所要探讨的既不是历史,也不是在一种学说意义上的体系。

上述关于哲学及其与历史的关系的评论意图何在呢？它意在挑明，思想的事情对黑格尔来说本身就是历史性的，而这是在发生事件意义上讲的历史性。[1]发生事件的过程特性是由存在的辩证法决定的。思想的事情在黑格尔那里就是存在，作为自我思考着的思想的存在，这种思想惟在其抽象的展开过程中才达到自身，并因此经历那些各个不同的已展开了的、从而首先必然未展开的形态的阶段。

对黑格尔来说，惟从如此这般被经验的思想之事情中，才产生出一个独特的准则，即决定着他与先前的思想家对话的方式的尺度。

由此可见，如果我们试图与黑格尔作一次思想的对话，那么，我们不仅必须与黑格尔一道谈论同一事情，而且必须与他一道以同一方式谈论同一事情。但同一（das Selbe）并非相同（das Gleiche）。在相同的东西中区别消失了。而在同一的东西中区别显现出来。一种思想愈明确地以同一方式为同一事情所关涉，则区别就愈是咄咄逼人地显现出来。黑格尔抽象地－历史性地思考存在者之存在。但就黑格尔的思想归属于历史的某个阶段而言（这绝不意味着黑格尔的思想是属于过去的东西），我们试图以同一方式、也即历史性地，来思考黑格尔所思考的存在。

思想之所以能持留于其事情那里，只是因为思想在此持留中总是变得更合乎事情，这同一事情对思想来说变得更有争议。以此方式，事情对思想提出要求，要求思想通过解决事情而去经受在其实情中的事情，借助于一种响应去承受事情。持留于其事情那里的思想——如果这种事情是存在——必须从事存在之分解（Austrag des Seins）。[2]因此，我们便得以坚持在与黑格尔的对话中并为了这种对话而事先更为清晰地说明同一事情的同一性。这一点要求所说的东西能够在与哲学史的对话中揭示出思想之事情的区别，同时也揭示出历史性的东西的区别。我们在这里势必只能简明扼要地作这种说明。

为了说明在黑格尔的思想与我们所尝试的思想之间存在着的区别，我们要注意三点。

我们问：

一、在黑格尔那里和在我们这里，思想的事情是何种事情？

二、在黑格尔那里和在我们这里，与思想史的对话的尺度是何种尺度？

三、在黑格尔那里和在我们这里，这种对话的特征是何种特征？

关于第一个问题

对黑格尔来说,思想的事情乃是存在——鉴于在绝对思想中并作为这种绝对思想的存在者的所思状态来看的存在。

对我们来说,思想的事情是同一东西,因而就是存在,但这是就存在与存在者的差异而言的存在。

说得更明确一些:在黑格尔那里,思想的事情乃是作为绝对概念的观念。而在我们这里,暂时可以说,思想的事情乃是作为差异的差异(die Differenz als Differenz)。

关于第二个问题

在黑格尔那里,与哲学史的对话的尺度乃是:进入先前的思想家之所思的力量和范围之中。并非偶然地,在与斯宾诺莎(Spinoza)的对话过程中,并且在与康德的对话之前,黑格尔强调了他的准则(《逻辑学》,第二章,Lason 版,卷二,页 216 以下)。在斯宾诺莎那里,黑格尔看到了已完成的"实体的观点",但后者不可能是最高的观点,因为存在还没有同样地、明确地从根本上被思考为自我思考着的思想。存在作为实体和实体性还没有展开为具有绝对主体性的主体。不过,斯宾诺莎总是重新引起德国唯心主义整个思想的注意,并且同时也把后者置于矛盾之中,因为他使思想从绝对者开始。与之相反,康德的道路则是另一条道路,对绝对唯心主义思想和一般哲学来说,远比斯宾诺莎的体系具有决定性。黑格尔在康德关于统觉的原始综合的观念中看到了"抽象发展的最深刻的原则之一"(同上,页 227)。在思想家之所思中——只要它能够作为进入绝对思想中的当下阶段而被扬弃——,黑格尔找到了思想家的各自的力量。绝对思想之所以是绝对的,惟因为它在其辩证的-抽象的过程中运动,并且为此而要求分阶段地发展。

对我们来说,与历史传统的对话的尺度是同一的,也就是要进入早先的思想的力量之中。只不过,我们不是在已被思的东西中,而是在一种尚未被思的东西中寻求这种力量;而已被思的东西要从尚未被思的东西中获得其本质空间。但只有已被思的东西才为尚未被思的东西做好准备,后者总是以新的方式栖留到其丰富性中。未被思的东西的尺度并没有导致把先前被思的东西包括在一种始终还更高的、超过先前被思的东西的发展过程和系统中,相反,它要求把传统思想释放到它的

还依然被贮存下来的曾在者(Gewesenes)中。这个曾在者原初地贯通并支配着传统，始终先行于传统而现身，但又没有专门得到思考，没有被思考为开端者(das Anfangende)。

关于第三个问题

对黑格尔来说，与先前的哲学史的对话具有扬弃之特征，扬弃是在绝对的奠基之意义上以中介方式的把握。

对我们来说，与思想史的对话的特征不再是扬弃，而是返回步伐(der Schritt zurück)。扬弃引向被绝对地设定的真理的提高着－聚集着的区域，而这种真理乃是在自知之知识的被完全展开了的确定性意义上之真理。

返回步伐指向那个迄今为止被跳越了的领域，由此领域而来，真理之本质才首先成为大可一思的。

着眼于事情，着眼于一种与思想史的对话的尺度和特征，我们对黑格尔的思想与我们的思想的区别作了上述简略的描绘；下面，我们试图稍为清晰地开始进行这次已经开始的与黑格尔的对话。这就是说，我们要大胆试验一下返回步伐。"返回步伐"这个名称容易引起多重误解。"返回步伐"并非指某个个别的思想步伐，而是指思想运动的方式，指一条漫长的道路。只要返回步伐规定着我们与西方思想史的对话的特征，思想便以某种方式离开了哲学中迄今被思的东西。思想退回到它的事情面前，即退回到存在面前，从而把被思的东西带入一种面对(Gegenüber)之中；在此面对中，我们洞察这种历史之整体，而且是着眼于那种东西，这种东西构成这整个思想的源泉——因为此源泉一般地为这整个思想备下了逗留之所。与黑格尔不同，这种东西并不是一个遗留下来的、早已被提出来的问题，而是在这种思想史中普遍地未被追问的东西。暂时而且不可避免地，我们用传统语言来命名它。我们称之为存在与存在者之间的差异(Differenz)。返回步伐从那个未被思的东西，也即从差异之为差异，进入有待思的东西之中。有待思的东西乃是差异之被遗忘状态(Vergessenheit)。这里有待思的被遗忘状态乃是被思考为Λήθη(遮蔽)的差异本身之掩蔽，这种掩蔽本身在开端处便隐匿了自身。被遗忘状态归属于差异，因为差异归属于被遗忘状态。被遗忘状态并非根据人类思想的某种健忘，事后才侵袭到差异头上。

存在与存在者之差异乃是一个区域，在此区域范围内，形而上学、

即西方思想，能够在其本质之整体中成其所是。因此，返回步伐从形而上学而来进入形而上学之本质中。关于黑格尔对"存在"这个多义的主导词语的用法的评论使我们认识到，有关存在和存在者的谈论决不能固定在"存在"的澄明历史的某一个阶段上。关于"存在"的谈论也决没有在某个类的意义上理解"存在"这个名称；而历史上提出的关于存在者的学说作为个别的情形就隶属那个类的空洞普遍性。"存在"时时命运性地(geschicklich)说话，并因此完全为传统所贯通和支配。

但从形而上学而来进入形而上学之本质中的返回步伐要求一种持久和耐性，一种其尺度不为我们所知的持久和耐性。只有一点是明白的：此步伐需要一种必须此时此际就冒险进行的准备工作；而这乃是鉴于存在者之为存在者整体，存在者现在如何存在(ist)，以及如何开始显然更为清楚地自行显示出来。现在存在的东西被现代技术的本质的统治地位打上了烙印，这种统治地位已经在全部生命领域中通过诸如功能化、技术完善、自动化、官僚主义化、信息等等可以多样地命名的特色呈现出来。正如我们把关于生命的观念称为生物学，关于为技术之本质所支配的存在者的描述和构成，也可以叫作技术学(Technologie)。[3]这个术语可以用作表示原子时代的形而上学的名称。从形而上学而来进入形而上学之本质中的返回步伐，从当代来看并且根据对当代的洞察来理解，乃是从技术学和对时代的技术学上的描绘和说明而来进入有待思的现代技术之本质中。

凭这一提示，我们就可以防止对"返回步伐"这个名称的另一种明显的误解，也即那种看法：返回步伐就是在历史学上回到西方哲学的最早期的思想家那里。可是，返回步伐把我们引向何方，这只有通过步伐的实行才展开和显示出来。

为了通过我们这个研究班而获得对黑格尔的形而上学整体的一种洞察，我们姑且选择了对一个段落的探讨，就是《逻辑学》第一篇"存在学说"开头那个段落。光是这个段落的标题的每个词就足供我们思考的了。此标题为："必须用什么作科学的开端？"黑格尔对这个问题的回答在于证明：开端具有"抽象的本性"。这就是说：开端既不是某种直接的东西，也不是某种间接的东西。我们尝试用一个抽象的句子来道出开端的这一本性："开端乃是结果"。按"是"(ist)的辩证多义性来看，此话有多重意思。首先，此话表示：开端乃是——就此词中的结果之义看——从自我思考着的思想的辩证运动的完成而来的回跳(Rückprall)。

这种运动的完成，即绝对观念，乃是完全展开了的整体，是存在的全部丰富性。从这种全部丰富性而来的回跳给出存在之空虚。在科学（绝对的、自知的知识）中必须用存在之空虚作开端。运动的开端和终结，首先这种运动本身，处处都是存在。存在现身为由进入最极端的外化过程中的丰富性和进入自我完成了的丰富性中的外化过程构成的、在自身中循环的运动。因此，对黑格尔来说，思想的事情乃是作为在自身中循环的、存在的、自我思考着的思想。在一种不仅合理的、而且必然的倒转中，关于开端的抽象命题乃是："结果是开端"。只要从结果中产生出开端，那就必须真正地以结果为开端。

这话的意思与黑格尔在讨论开端的这个段落的结尾处附带地以括号插入的那个评注的意思相同（Lason 版，卷一，页 63）："（而且上帝或许有作为开端的最不容争辩的权利）"。按照这个段落的标题上的问题来看，要讨论的是"科学的开端"。如果科学必须以上帝为开端，那么，它就是关于上帝的科学、即神学。在这里，"神学"这个名称是在其较晚出的意义上说的。据此，神－学（Theo－logie）乃是关于上帝的表象性思想的陈述。最初，θε ολογοζ，θεολογ ία 意指关于诸神的神话的－诗意创作的道说，与信仰学说和教会教义无关。

何以"科学"（die Wissenschaft）——自费希特（Fichte）以来，它乃是表示形而上学的名称——就是神学呢？答曰：因为科学是那种知识的系统的发展，而存在者之存在本身就作为这种知识而认识自己，并因而真实地存在。表示关于存在的科学，也即关于存在者之为一般存在者的科学，有一个学院式的、在从中世纪到近代的过渡时期里出现的名称，叫做存在学（Ontosophie）或者存在论（Ontologie）。但是，尽管西方形而上学自其在希腊发端以来就是存在论和神学，它却还未与存在论和神学这些名称维系在一起。所以，在我的教授就职讲座《形而上学是什么？》（Was ist Mataphysik？）中，我把形而上学规定为关于存在者之为存在者和存在者整体的问题。存在者整体的整体性乃是存在者的统一性，后者作为产生着的根据而统一起来。对每个识字的人来说，这都意味着：形而上学是存在－神－逻辑学（Onto－Theo－Logie）。谁从生长的渊源中经验了神学，不仅经验了基督教信仰的神学，而且经验了哲学的神学，谁在今天就宁可在思想领域里对上帝保持沉默了。因为形而上学的存在－神学特征对思想来说变得大可追问了，而这并不是由于某种无神论，而是由于某种思想的经验——形而上学之本质的尚未

被思的统一性已经在存在－神－逻辑学中向这种思想显示出自己了。但只要思想没有任意地、因而不得体地中断与它的命运性传统的对话，那么，形而上学的这种本质对思想来说就始终还是最值得思想的东西。

在《形而上学是什么?》第五版(1949年)增补的导论中，我对形而上学的存在－神学本质作了明确的提示(页17、18;第七版，页18、19)。可是，断言形而上学是神学，因为形而上学乃是存在论——这恐怕为时过早。首先人们会说:形而上学之所以是神学，之所以是一种关于上帝的陈述，是因为上帝进入哲学之中了。这样，关于形而上学的存在－神学特征的问题就尖锐化为这样一个问题:上帝是如何进入哲学之中，不仅进入近代哲学之中，而且进入哲学本身之中的?惟当此问题首先作为问题得到了充分的展开，此问题才能获得解答。

上帝如何进入哲学之中?只有当上帝要进入其中的那个东西即哲学本身已得到了充分的澄清，这时候，我们才能合乎实情地深思此问题。只消我们仅仅以历史学方式搜寻一下哲学史，我们便将处处都发现，上帝进入哲学中了。但假如作为思想的哲学乃是自由地、自发地完成的对存在者之为存在者的参与(Sicheinlassen)，那么，上帝之所以能够进入哲学之中，就只是因为哲学自发地——按照其本质——要求上帝进入它之中，并规定着上帝如何进入它之中。因此，"上帝如何进入哲学之中?"这个问题重又归答于以下问题:形而上学的存在－神学的本质机制从何而来?采纳如此被提出的问题，这却意味着:实行返回步伐。

现在，在此返回步伐中，我们思考全部形而上学的存在－神学结构的本质来源。我们问:上帝，以及与上帝相应的神学，以及与神学相应的存在－神学特征，如何进入形而上学之中?我们要在一种与哲学史整体的对话中提出此问题。但我们同时也要根据对黑格尔的特殊考察来发问。这促使我们首先去思考某种稀奇古怪的东西。

黑格尔在存在的最空虚的空虚中，也即在最高的普遍性中，来思考存在。他同时也在存在的完成了的完全的丰富性中来思考存在。可是，黑格尔并没有把思辨哲学、也即真正的哲学，称为存在－神学，而是把它称为"逻辑学"(Wissenschaft der Logik)。以这一称法，黑格尔表达出某种决定性的东西。当然，我们可以指出，实际上对黑格尔来说思想的事情是"观念"，此词只被理解为单数;由此，我们或许很容易说明这一把形而上学命名为"逻辑学"的做法了。按照古老的用法，观念、思想

明显地是逻辑学的主题。的确如此。但同样无可争辩的确定事实是，黑格尔与传统相一致，在存在者之为存在者和存在者整体中，在存在从其空虚向其展开了的充实的运动中，找到了思想的事情。

然而，"存在"究竟如何会突然把自己呈现为"观念"的？要不是由于存在先行被烙印为根据，而思想——因为它与存在是共属一体的——以探究和论证的方式聚集于作为根据的存在，此外又会如何呢？存在显示自身为观念，这就是说：存在者之存在揭示自身为那个自我探究和自我论证的根据。按其本质来源来看，根据 Ratio 就是：聚集着的让呈现之意义上的逻各斯（Λογος），亦即 Ἓν Πάντα。因此，说到底，对黑格尔来说，"科学"，也即形而上学，之所以是"逻辑学"，并不是因为科学以思想为课题，而是因为思想的事情始终是存在，而自从存在在逻各斯的烙印中，也即在奠基性的根据的烙印中，获得其揭示的早期时代以来，存在就占用着作为论证（Begründen）的思想。

形而上学思考存在者之为存在者，也即普遍存在者。形而上学思考存在者之为存在者，也即整体存在者。形而上学既在探究最普遍的东西（也即普遍有效的东西）的统一性之际思考存在者之存在，又在论证大全（也即万物之上的最高者）的统一性之际思考存在者之存在。这样，存在者之存在先行被思考为奠基性的根据了。所以，一切形而上学根本上地地道道是奠基（Gründen），这种奠基对根据作出说明，面对根据作出答辩，并最终质问根据。

我们为何要提及这些呢？是为了体会存在论、神学、存在－神学这些被用滥了的名称的真正分量。诚然，通常看起来，"存在论"和"神学"这两个名称彷佛就像其他一些熟悉的名称，诸如心理学、生物学、宇宙学、考古学等。"学"（－logie）这个后缀的意思完全是粗略的和熟悉的，表示关于心灵的科学、关于生物的科学、关于宇宙的科学、关于古代文物的科学。但在这个"学"中，不仅隐含着在合乎逻辑的和一般地合乎陈述的东西意义上的逻辑上的东西（das Logische），后者分划并且推动一切科学知识、保证和传达一切科学知识。"学"（－Logia）始终是论证关系的整体，在其中，诸科学的对象在它们的根据方面被表象和理解。可是，存在论和神学之所以是"学"，乃是就它们探究存在者之为存在者和论证存在者整体而言的。它们对作为存在者之根据的存在作出论证。它们面对逻各斯作出答辩，并且在一种本质意义上是遵循逻各斯的，也即是逻各斯的逻辑学。因此，更准确地，它们被叫作存在－逻辑

学(Onto－Logik)和神－逻辑学(Theo－Logik)。更合乎实情地、更明确地来思,形而上学是存在－神－逻辑学(Onto－Theo－Logik)。

我们这里是在一种本质性意义上理解“逻辑学”这个名称的;这一本质性意义也包括黑格尔所使用的名称,并因而解释了这个名称,也即把它解释为表示那种思想的名称——这种思想普遍地从作为根据(逻各斯)的存在方面来探究和论证存在者之为存在者整体。形而上学的基本特征被叫作存在－神－逻辑学。因此我们或许得以说明,上帝如何进入哲学之中。

一种说明有多少成功?这取决于我们在何种程度上注意到:思想的事情乃是存在者之为存在者,即存在。存在在根据之本质方式中显示自身。因此,只有当根据被表象为第一根据(即 πρωτη αρχη)之际,思想的事情,即作为根据的存在,才彻底地被思考。原始的思想之事情呈现为原因(Ur－Sache),④ 呈现为第一原因(causa prima),后者符合于那种对终极理性(ultima ratio)的论证性追溯。在根据意义上,存在者之存在完全仅仅被表象为自因(causa sui)。借此道出了形而上学的上帝概念。形而上学必须从上帝出发来思考,因为思想的事情乃是存在,而存在以多重方式现身为根据:作为逻各斯,作为基础(υποκειμενον),作为实体,作为主体。

上述说明也许触着了某种正确的东西,但它对形而上学之本质的探讨来说还是完全不充分的。因为形而上学不仅是神－逻辑学,而且是存在－逻辑学。形而上学先前不只是前者,也不只是后者。毋宁说,形而上学是神－逻辑学,因为它乃是存在－逻辑学。形而上学是存在－逻辑学,因为它乃是神－逻辑学。如果这里无论何时对有待思索的东西都只需一种说明就够了,那么,形而上学的存在－神学的本质机制既不能从神之逻辑学(Theologik)方面也不能从存在之逻辑学(Ontologik)方面得到说明。⑤

还有,尚未被思的是,存在之逻辑学和神之逻辑学从何种统一性而来共属一体,尚未被思的是这种统一性的来源,尚未被思的是为这种统一性所统一起来的有区分的东西的区分。因为显然,这里不只关涉到形而上学的两门自为地存在的学科的一种联合,而是关涉到存在之逻辑学和神之逻辑学所追问和思考的东西的统一性:普遍的和第一性的存在者之为存在者与最高的和终极的存在者之为存在者的统一。这个一的统一性(die Einheit dieses Einen)具有这样一种特性,即:终极的东

西以其方式论证着第一性的东西，第一性的东西以其方式论证着终极的东西。这两种论证方式的区别本身就属于上述的、尚未被思的区分。

形而上学的本质机制植根于普遍的和最高的存在者之为存在者的统一性。

这里要紧的是，首先只把关于形而上学的存在－神学本质的问题当作问题来探讨。只有事情本身才能把我们引入那个位置中，即关于形而上学的存在－神学机制的问题所探讨的位置中；[©]这样，我们才尝试更实事求是地思考思想的事情。思想的事情以“存在”为名流传于西方思想中。如果我们稍为实事求是地思考这一事情，如果我们更细心地留意事情中有争议的东西，那就会显明：存在始终且处处被叫作存在者之存在(Sein des Seienden)——在此短语中第二格应被思为宾语第二格。存在者始终且处处被叫作存在之存在者(Seiendes des Sein)——在此短语中第二格应被思为主语第二格。当然，我们是有所保留地朝着主体和客体的方向来谈论第二格；因为主体和客体这两个名称本身就已经源起于一种存在之烙印。清楚的只是，在存在者之存在和存在之存在者那里总是关系到一种差异。

照此看来，只有当我们思考与存在者有差异的存在和与存在有差异的存在者时，我们才实事求是地思考存在。因此，差异才特别地进入我们的眼帘之中。如果我们试图表象差异，那么我们立即就会感到受到了诱惑，要把差异理解为某种关系——我们的表象已经添加在存在和存在者头上的某种关系。由此，差异便被贬降为一种区别、我们的理智的一件制品了。

然而，如果我们假定差异是我们的表象的一个添加物，那么就会出现一个问题：添加到什么上呢？答曰：加到存在者上。很好。但何谓“存在者”？所谓存在者无非是：存在(ist)的东西。于是，我们便把所谓的添加物，即关于差异的观念，安插到存在那里了。但是“存在”本就说的是：存在者所是的存在。无论我们能把作为所谓的添加物的差异带到何方，我们总是已经遇到了在其差异中的存在者和存在。这里就像在格林(Grimm)关于兔子刺猬的童话中那样：“我无所不在”(Ick bünn al. hier)。对于这一奇怪的情形——即存在者和存在一向已经从差异而来并且在差异中被发现了——，人们或许可以用某种粗暴的方式来对付它，并且对它作以下解释：我们的表象性思想就具有这样的机制和特性，即它几乎不问青红皂白地自作主张、一概在存在者与存在之间事

先安插了这种差异。对这一看来显而易见、但也很快完结了的解释也许有许多话可说，也有更多的问题，首先是这样一个问题：差异仿佛被插入其中的那个“之间”（zwischen）从何而来？

我们且放弃种种意见和解释，而去注意下面的情形：无论在何时何地，我们在思想的事情中，在存在者之为存在者中，都发现了所谓的差异；这是如此无可置疑，以至于我们甚至根本就没有注意到这种发现本身。也没有什么东西驱使我们去注意这种发现。我们的思想并不在乎这种差异是否被思索，或者是否从其本性上被思考。但是这种随意并不适合于所有的情形，可能突然出现这样的情形，即思想发现自己被唤向一个问题：这种被多样地命名的存在究竟说的是什么？如果这里存在立即显示为“……的存在”，因而处于差异的第二格中，那么，前面这个问题就变得更合实际：如果无论存在还是存在者一向都以各自的方式从差异那里显现出来，那么，它们从差异中保持了什么？为了满足这一问题，我们必须首先以一种合乎实情的态度面对差异。当我们实行返回步伐之际，这种面对（Gegenüber）便向我们开启出来。因为通过由它产生的疏远，近的东西（das Nahe）才首先呈现出自己，切近（Nähe）才首次显露出来。通过返回步伐，我们把思想的事情，即作为差异的存在，释放到一种面对之中，这种面对能够保持为完全非对象性的。

依然在洞察差异并且实际上已经通过返回步伐把它释放到有待思想的东西中去之际，我们才能够说：存在者之存在意味着存在者所是的存在。“是”（ist）在此作及物动词，有过渡之意。存在在此以一种向存在者过渡的方式成其本质。可是，存在并不是离开其位置而向存在者过渡，仿佛存在者在首先没有存在的情形下才能够为存在所关涉似的。存在离去，在解蔽之际袭来，袭击那种由于这样一种袭来（Überkommnis）才作为从自身而来无蔽者而到达的东西。到达（Ankunft）意谓：自行庇护入无蔽状态中，也即隐蔽地持续，即：存在者存在（Seien des sein）。

存在显示自身为解蔽着的袭来（entbergende Überkommnis）。存在者之为存在者以那种在无蔽状态之中自行庇护着的到达（sich bergende Ankunft）的方式显现出来。

在解蔽着的袭来意义上的存在和在自行庇护着的到达意义上的存在者之为存在者，作为从同一者即区－分（Unter－Schied）而来的如此这般有区分的东西而成其本质。这种区－分才给予并区分那个“之间”

(das Zwischen),在其中,袭来与到达得以相互保持并存,得以相互分离又相互并存地实现。作为袭来与到达的区-分,存在与存在者的差异乃是两者的既解蔽着又庇护着的解-决(entbergend-berg-ende Austrag)。[7] 在解-决中运作着自行掩蔽的锁闭者的澄明,这种运作给予袭来与到达的相互分离和相互并存。

通过我们对差异之为差异的思索努力,我们并没有使差异消失,而是追踪着差异的本质来源。在通向这一本质来源的途中,我们思考袭来与到达的解-决。这就迈出了一个返回步伐,更实事求是地思考思想的事情:根据差异来思存在。

但这里需要插一段话,它关系到我们关于思想的事情的谈论,是一个要求我们总是重新去关注的评论。如果我们说"存在",那么我们是在一种最宽泛的和最不确定的普遍性中使用这个词的。但即便当我们仅仅谈论一种普遍性时,我们就已经以一种不当的方式思考了存在。我们以某种方式表象存在,在其中,它——存在——从没有给出自己。思想的事情即存在的表现方式始终是一个独一无二的情形。我们日常的思想方式首先总是只能不充分地说明它。这可以通过一个例子来做试验,同时首先要注意:对存在之本质来说,无论在存在者的什么地方都是找不到例子的,这也许是因为,存在之本质乃是游戏本身。[8]

为了描绘普遍者的普遍性,黑格尔曾经提到以下情形:某人想在市场上买水果。他要水果。人们递给他苹果、梨子,递给他桃子、樱桃、葡萄等。但他拒绝这些。他非要水果不可。尽管提供给他的都是水果,但结果依然是:买不到水果。

更为不可能的是:把"存在"表象为具体存在者的普遍性。存在仅仅偶而在这种或那种命运性的烙印中:自然(φυσιζ)、逻各斯、一(῝Εν)、相('Ιδεα)、现实(Ενεργεια)、实体性、对象性、主体性、意志、强力意志、求意志的意志等等。但这些命运性的东西并不像苹果、梨子、桃子那样依次排列,并非成行排列在历史学表象的柜台上。

可是,我们不是在黑格尔所思考的辩证过程的历史秩序中也听到了存在吗?当然听到了。但即使在这里,存在也只是在对黑格尔思想来说自行照亮了的光线中给出自己。这就是说:存在如何给出自己,这向来取决于它照亮自身的方式。而这种方式是一种命运性的方式,一种各具时代性的烙印,只有当我们把它释放到它特有的曾在(Gewesen)中时,它才对我们而言作为本身而成其本质。我们只有通

过一种思念(Andenken)的突发瞬间才进入命运的切近处。这同样也适合于那种关于存在与存在者的差异的当下烙印的经验,与此当下的烙印相应的是一种对存在者之为存在者的当下解释。以上所说首先也适合于我们的尝试,即:在返回步伐中差异之为差异的被遗忘状态而来追思这种作为解蔽着的袭来与自行庇护着的到达的解-决的差异。对一种更准确的倾听显示出这样一回事情:只要我们思及解蔽和庇护,思及过渡(超越)和到达(在场),我们在这种关于解-决的道说中就已经使曾在者达乎词语了。更有甚者,通过这种深入到作为其本质之郊区的解-决之中的对存在与存在者的差异的探讨,也许就有某种自始至终贯通存在之命运(Geschick des Seins)的一般的东西显露出来。然而我们还是难以说:应该如何去思考这种一般性,如果它既不是一种适合于一切情形的普遍性,也不是一个保证某个辩证意义上的过程的必然性法则的话。

现在对我们的意图来说惟一要紧的是洞察到一种可能性,即:如何把差异思考为解-决,使我们能清晰地看到,形而上学的存在-神学机制何以在解-决中有其本质来源,这种解-决使形而上学的历史有了开端,贯通并且支配着这种历史的各个时代,但往往作为解-决而被遮蔽和被遗忘在一种自身还自行隐匿着的被遗忘状态中。

为使上述洞察变得容易一些,我们从那种存在的烙印——通过这种烙印,存在作为逻各斯,作为根据而照亮自身——出发,来思考存在和存在中的差异以及差异中的解-决。存在在解蔽着的袭来中自行显示为让到达者呈现,显示为在带来和送出的多样方式中的奠基。存在者之为存在者,自行庇护入无蔽状态之中的到达,乃是被奠基的东西,它作为被奠基的东西并因而作为被取得的东西以自己的方式而奠基,即起作用、也即起引发作用(verursachen)。奠基者和被奠基者本身的解-决不仅使两者保持相互分离,也使两者保持相互并存。相互分离地被产生的东西如此这般地被紧紧拉入解-决之中,即:不仅存在作为根据为存在者奠基,而且存在者也以其方式为存在奠基,对存在起引发作用。存在者之所以能够这样做,只是因为它"是"(ist)存在的全部丰富性:作为最高存在者。

这里,我们的沉思进入一种令人激动的关系中了。存在现身为根据、让呈现意义上的逻各斯。这同一逻各斯作为聚集乃是统一者,即一(Ἓν)。但这个Ἓν是两方面的:既是在完全第一性的和最普遍的东西

意义上的、起统一作用的一,又是在最高的东西(宙斯)意义上的、起统一作用的一。逻各斯在奠基之际把一切聚集入普遍的东西中,并且在论证之际从惟一者而来把一切聚集起来。此外,这同一逻各斯于自身中蕴藏着语言本质(Sprachwesen)之烙印的本质来源,并因而把道说之方式规定为一种较广义的逻辑的道说的方式——对于这回事情,我们在此只能一笔带过了。

只要存在现身为存在者之存在,现身为差异,现身为解-决,那么奠基(Gründen)和论证(Begründen)的相互分离和相互并存就会持续下去,存在就为存在者奠基,存在者之为存在者就论证着存在。一方侵袭另一方,一方在另一方中到达。袭来和到达相互并存而显现于反光(Widerschein)中。从差异方面来讲,这就是说:解-决是一种圆周运动,是存在和存在者相互环绕的圆周运动。奠基本身在解-决之澄明范围内显现为某种存在的东西,因而这种东西本身作为存在者要求着那种相应的通过存在者的论证、也即那种引发作用,而且是那种通过最高原因的引发作用。

在形而上学历史中,说明上述情形的经典证据之一可见于莱布尼茨(Leibniz)的一个很少受到关注的文本,我们把此文简称为《形而上学的二十四个论题》(Die 24 Thesen der Metaphysik)(格尔德编,《莱布尼茨哲学文集》,卷七,页289以下;参看拙著,《根据律》[Der Satz vom Grund],1957,页51-52)。

形而上学响应作为逻各斯的存在,并因此在其主要形态上看,形而上学也就是逻辑学,但却是思考存在者之存在的逻辑学,因而就是从差异之有差异者(Differenten)方面被规定的逻辑学:存在-神-逻辑学。

只要形而上学思考存在者之为存在者整体,那么它就根据差异之有差异者来表象存在者,而不去关注差异之为差异。

有差异者显示自身为普遍的存在者之存在,并且显示自身为最高的存在者之存在。

因为作为根据的存在显现出来,所以存在者便是被奠基者,而最高的存在者就是第一原因意义上的论证者。如果形而上学着眼于其对每个存在者之为存在者都共同的根据来思考存在者,那么它就是作为存在之逻辑学的逻辑学。如果形而上学思考存在者之为存在者整体,也即着眼于最高的、论证一切的存在者来思考存在者,那么它就是作为神之逻辑学的逻辑学。

因为形而上学的思想始终进入了本身未被思考的差异之中，所以形而上学从起统一作用的解－决的统一性而来就是与存在论和神学相统一的。

形而上学的存在－神学机制源于差异的支配作用，差异使作为根据的存在和被奠基的－论证着的存在者保持相互分离和相互并存，这种保持是由解－决来完成的。

这一番意思把我们的思想引入一个领域，对此领域，形而上学的主导词语——存在和存在者、根据和被奠基者——已不再能够加以言说。因为这些词语所命名的东西，以这些词语为指导的思想方式所表象的东西，作为有差异者，乃来自差异。其来源不再能够在形而上学的视野内得到思考。

对形而上学的存在－神学机制的洞察显示出一条可能的道路，让我们得以根据形而上学的本质来回答“上帝如何进入哲学之中?”这个问题。

上帝通过解－决进入哲学之中，对此解－决，我们首先把它思考为存在与存在者之差异的本质的郊区。差异构成形而上学之本质的构造中的基本轮廓。解－决给出作为生产着的根据的存在，从被它所论证的东西来看，这种根据本身需要与之相应的论证，也即通过最原始的事情的引发作用。这种最原始的事情乃是作为自因(Causa sui)的原始事情。这也是哲学中表示上帝的名符其实的名称。人既不能向这个上帝祷告，也不能向这个上帝献祭。人既不能由于敬畏而跪倒在这个自因面前，也不能在这个上帝面前亦歌亦舞。

因此，那种必须背弃哲学的上帝、作为自因的上帝的失去神性的思想，也许更切近于神性的上帝。这话的意思在此仅仅是：当这种失去神性的思想不想承认存在－神－逻辑学时，它对上帝更为开放。

通过上述评论，可能有一道微弱的光线落到一种思想正在踏上的道路上，这种思想实行返回步伐，即从形而上学而来返回到形而上学之本质中，从差异之为差异的被遗忘状态而来返回到自行隐匿着的解－决之遮蔽的命运之中。

无人能够知道，思想的这种步伐是否、何时、何处并且如何展开为一种真正的——在 Ereignis 中被使用的——道路、通道和道路建筑。或许，形而上学的统治地位倒是加固起来，而且是在现代科学及其难以测度的疯狂发展的形态中。也或许，通过返回步伐而出现的一切东西

仅仅被持存着的形而上学以其方式利用和加工为一种表象性思维的结果

因此，返回步伐本身或许还未被实行，它所开启和指引的道路还未被踏上。

这些考虑很容易产生，但它们与返回步伐必定要遭受的一个完全不同的困难相比毫无分量。此困难在于语言。我们西方的诸种语言是形而上学思维的语言，各具不同的方式而已。是否西方的语言本身仅仅是形而上学的，并且因此之故最终为存在－神－逻辑学所烙印了，或者，是否这些语言允诺出道说的另一些可能性，同时也即道说着的不道说（das sagende Nichtsagen）的另一些可能性——这些问题，必定还是悬而未决的。在研究班过程中，运思之道说所遭到的困难往往充分向我们显示出来了。在我们的语言中处处说话并且道说着存在的那个小写的"是"（ist），即便在它并不专门出现的地方，也包含着——从巴门尼德（Parmenides）的ἔστιν γὰρ εἶναι 开始，到黑格尔的抽象命题的"是"，直到尼采把"是"消解为一种对强力意志的设定——整个存在之命运。对这一来自语言的困难的洞察，应使我们自己避免把现在所尝试的思想的语言仓促地解释为一种术语，并且明天就来谈论解－决，而没有竭尽全力去深思所说的东西。因为所说的东西在一个研究班里被道说。一个研究班——此词所暗示的东西——乃是一个位置和一个时机，在某些地方播下那种沉思的一个种子，⑨它可能在某个时候会以其方式生长起来并结出果实。

孙周兴 译

[注释]

* 本文是海德格尔一九五七年二月二十四日在托特瑙堡做的演讲报告。同年收入海德格尔，*Identität und Differenz*《同一与差异》一书，Günther Neske，Pfullingen，1957；该书现被辑为海德格尔《全集》卷十一。中译文据《同一与差异》第二版译出。——译注

① 这里的"发生事件"是对德语动名词 Geschehen 的翻译。——译注

② 在日常德语中，Austrag 一词有"解决、裁决、调解"等义；其动词形式 austragen 有"解决、澄清、使有结果、分送"等义。海德格尔认为"事情"意谓"争执"，而思想的"事情"是"存在"，故有"存在之解决（调解）"一说。在本文接着的讨论中，海德格尔以 Austrag 一词来思存在与存在者之"差异"的区分化运作，并赋予此词以中心词语的地位。海德格尔在《同一与差异》一书的《前言》中说："至于差异如何

来自词之本质，读者应当通过倾听在Ereignis和Austrag之间起作用的一致音调而亲自去发现"。——译注

③ 这里译为"技术学"的Technologie一词，在日常德语中意为"工艺学、工艺"。——译注

④ 此处的"原因"（Ur-Sache），或也应从字面上译作"原始事情"。——译注

⑤ 神之逻辑学（Theologik）和存在之逻辑学（Ontologik）两词是海德格尔生造的，其意可参上文。——译注

⑥ 海德格尔强调"探讨"（erörtern）与"位置"（Ort）之间的意义联系。——译注

⑦ 这里，读者特别应注意"差异"（Differenz）、"区-分"（Unter-Schied）和"解决"（Austrag）三者之间的联系。海德格尔在别处也以"二重性"（Zwiefalt）一词来标识存在与存在者之间的"差异"或"亲密的区分"，也即存在本身的"显（解蔽）-隐（遮蔽、庇护）"一体的区分化运作。关于"解决"（Austrag）一词的翻译，参看本文页39译注。——译注

⑧ 海德格尔在这里玩词语戏法，利用了"例子"（Beispiel）与"游戏"（Spiel）之间的字面联系。——译注

⑨ 海德格尔在此顺便强调了"研究班"（Seminar）与"种子"（Samen）两词之间的词根联系。——译注

[德] 莱曼

基督教的历史经验与早期海德格尔的存在论问题*

有关海德格尔思想的争论,现在已经变得平静多了。如果说人们在几年前还能提出这样一个严肃的问题:是否人们通过新的出版物只不过还想增加多种多样的混乱而已,那么,在今天通过某种间距化而获得的作一种更为原始的辨析的机会,就完全是富有希望的。不过,这样一种重新阐释只有借助于很少出现的小而又小的步伐策略才能够获得。我们彷佛必须再次重头开始,并且学会挖空心思地逐字逐句去研读海德格尔的原文。做这样一种使原始文本——几乎是以一种处理羊皮纸的方式——重新变得简明易懂的努力,当然可能有许多条道路可走。

其中有一种可能性,就是从海德格尔最早期的著作和研究工作中,选择一条进入《存在与时间》之问题的阶梯。关于这样一条通道的意义、方法和用处,我早先已经在别处讲过,在此毋需重复了。[1]谁若想经验这种思想的原始力量和独特的"新颖之处",他就必须努力去理解,海德格尔在一个与同时代哲学还有某些共性的问题域内,是如何设定自己的重点的,以及他如何与其他思想方式相疏远或者脱离。怀着听任自己在今天也还被吸纳到一种更早先的思想的县

体历史性领域之中的勇气，人们就能够批判性地衡量出隐蔽的深度和原始性。当然，其前提条件是：人们要为这一更早先的辨析工作保留它所特有的强度，而且不是根据间距化的和自负的回顾而把它贬低为一些漫画和虚幻的鬼怪。如若成功地做到了这样一种登堂入室，那么，我们就在此领域里碰到了我们今天也还要触及的那些问题。[2]

比起其他一些想搞清楚海德格尔在准备《存在与时间》的那些年里的思想运动的努力，眼下的论题还要更困难些。[3]资料少得可怜，以至于人们几乎就想放弃这项大胆的计划。[4]实质性的讨论变得很困难，因为围绕基督教信仰之哲学意义的古老争论无可避免地要被重新搬过来。最后，那些关于《存在与时间》的重要的阐释问题已经进入问题提法之中，但其解答却不能简单地被假定为"不言自明的"，由于这样一种情况，描述也就变得十分困难了。[5]如果我们依然要冒险做一种小小的梗概，那么，首先就是要使一种在海德格尔的开端中太过隐蔽的因素显露出来。诚然，已有大量关于海德格尔与希腊传统的关系、海德格尔与康德、黑格尔等等关系的探究，但值得注意的是，还只有少量关于基督教思想的作用或者关于海德格尔对基督教神学的态度的解说。本文的研究在此暂且完全局限于海德格尔为《存在与时间》作准备工作的道路上的几个关键阶段，就我们目前所掌握的资料来进行讨论。几乎用不着特别指出：在这样一项计划中，并非每一个句子都具有同样的可靠性、分量和深度。许多东西可能是无可争议的，而有些东西必须被了解为猜测和构想。我们没有利用任何可疑的资料，这是显而易见的。毕竟，《存在与时间》呈现出许多提示和暗示，使得我们也可以据此（与那些可靠的消息一起）描绘出通向这部著作的道路的一些踪迹。

在本文的研究进程中，我们首先将致力于描述原始基督教的历史经验，描述海德格尔在那些年头里是如何解释这种历史经验的；接着，我们将解说一下原始基督教的历史经验对于海德格尔就一种生存论分析工作的观念所起的直接的现象学上的作用；同时，我们要追问这种经验之形式化（Formalisierung）[6]的可能性和限界，我们要用一种简短的速写，把在此已经获得历史性概念与狄尔泰和胡塞尔的类似努力区别开来；从亚里士多德对于早期海德格尔的巨大意义，引出了有关基督教的历史经验与古老的存在问题的联系问题；回顾海德格尔的奥古斯丁研究，进一步引出这同一个问题；对这种经验的"形式化之可能"（Formalisierbarkeit）的再次追问，便在某种程度上揭示出海德格尔后来的思

想道路。

一

海德格尔曾预告要在一九二〇——一九二一年冬季学期开设一门讲座，标题为“宗教现象学导论”(Einleitung in die Phanomenologie der Religion)(二课时)。这个题目的选择就已经引人注意，因为它在当时全然不同于通常的题目。尽管当时正大量发行并且读者甚众的奥托(R. Otto)的著作《神圣者》(*Das Heilige*, München, 1917)和海勒尔(F. Heiler)的著作《祈祷》(*Das Gebet*, München, 1918)是青年海德格尔所熟悉的，但他对于心理学化的方法以及对这种现象学的观看的具体应用，无疑是持极端保留态度的。或许“宗教现象学”这个概念最可能透露出与舍勒(M. Scheler)的某种关系，但是，舍勒的宗教哲学研究成果是到一九二一年才出版的(《论人身上的永恒》[Vom Ewigen im Menschen])，而且在舍勒更早期的著作中，上面提到的这个概念似乎并不具有任何特殊的主题性意义。[7]根本上，这个论题的选择最深刻地吻合于海德格尔当时想作的尝试，即要在已经四分五裂的最广义的现象学学派中找到自己的一个立足点。众所周知，海德格尔“从一九一九年起亲身在胡塞尔身旁边教边学”，[8]当时他的兴趣主要在《逻辑研究》(Logische Untersuchungen)(特别是其中的第六研究)，其理由主要在于，海德格尔认为胡塞尔的这些尝试“彷佛在哲学上是保持中性的”。[9]狭义上讲，海德格尔的“宗教现象学导论”属于一个核心问题的范围，这个核心问题就是：按照现象学原则应被经验为“实事本身”(Sache selbst)的东西，从何处得到规定并且如何得到规定：这一“实事”只能在一种有关意识行为及其对象性的现象学的范围内找到吗？——或者，它也许是某种别的东西吗？在这里，我们只能作一提示。海德格尔自一九一九——一九二〇年冬季学期以来多次在讲座中阐述了他的周围世界之分析，[10]他在这种意义上把其周围世界之分析理解为一个关于现象学的基本的作用能力和内在界限的原则问题，而胡塞尔恰恰在那个时期里十分坚决和彻底地把这种现象学扩建为“纯粹的”和“先验的”现象学了。

但是，海德格尔原计划的讲座在具体实施时，各种障碍却要比预期的大得多。更为“系统的”意图不得不让路给那些经过悉心选择和周密

准备的文本阐释，这些文本阐释十分谨慎地并且不加掩饰地把海德格尔所关心的"实事本身"揭露了出来——直到今天为止，这种办法还是这种思想的一个极富成效的特性。

所以，在此讲座中，作为一个在现象学上十分有用的"宗教"行为的例子，海德格尔对基督教生命经验的基本事件尝试作一种解释，想搞清这种生命经验在使徒保罗(Apostel Paulus)的书信中是如何得到理解和反映的。海德格尔尤为关心《帖撒罗尼迦前书》的第四章和第五章。在这篇最早的《新约》著作中(约公元五十一—五十二年)，在有关主的降临问题范围内(4:13—18,5:1—11)，原始基督教的生存领悟的一个关键因素得到了说明。联系到一种对作为基督徒的帖撒罗尼迦人(过去是异教徒)的道德责任的回忆，和一个对有关那些在再临(Parusie)前去世的信众的命运问题的回答，保罗必须提出这样一个问题：在关于末日之将临的宣教那里(参看4:11－12、13以下,5:1以下、14)，在上帝面前的切近职责的确定性与日常生活的清醒义务如何是可统一的(4:3以下,5:6以下、12—13、19－20)。保罗不是那种糟糕的先知，他不能向他的信仰弟兄们指定再临的时辰。"弟兄们，论到时候、日期，不用写信给你们，因为你们自己明明晓得，主的日子来到，好像夜间的贼一样。人正说平安稳妥的时候，灾祸忽然临到他们，如同产难临到怀胎的妇人一样，他们绝不能逃脱。弟兄们，你们却不在黑暗里，叫那日子临到你们像贼一样。你们都是光明之子，都是白昼之子；我们不是属黑夜的，也不是属幽暗的。所以，我们不要睡觉，像别人一样，总要警醒谨守。因为睡了的人是在夜间睡，醉了的人是在夜间醉。但我们既然属乎白昼，就应当谨守，把信和爱当作护心镜遮胸，把得救的盼望当作头盔戴上。因为，上帝不是预定我们受刑，乃是预定我们藉着我们主耶稣基督得救。他替我们死，叫我们无论醒着、睡着，都与他同活"。[11]

保罗没有以末日预言式的、千禧年主义式的或者其他教派的方式作出任何时间说明。根本就没有作实际的指示和"答覆"的意图。文中指出这样一些"末日预言式的"环节[12]的地方，它们又在再临的那个简单的"忽然"中被打破和消除了。基督"忽然"来到，"好像夜间的贼一样"(参看太24:42－44;路12:39－40,可13:33－37)。尤其是这个估计不到的忽然——与之相应的是作为惟一的行为方式的"警醒守护"(第6节)——引起了海德格尔的注意。在这里，事关宏旨的显然不是一个年代学上的具有实际内容的陈述，而是一些"恩典时刻论"(kairol-

ogische)规定 "恩典时刻(Kairos)把它置于决定关头,置于决断之中根据重要事件记时的特性并不计算和支配时间;毋宁说,它们置于未来之威胁中。它们属于生命的不能被客观化的实现历史(Vollzugsgeschichte)"。[13]

根本上决定生存和毁灭的恩典时刻可能被错过或者耽误 这种错过在此不是什么能够不断地或者偶尔地弥补的耽搁,不如说,在恩典时刻之到达中,实际上关涉到一切人,关涉到得救与否。这一事件本身乃是最终的:在其中决定性的真理变得昭然若揭

如果人现在试图以某种方式掌握或确定这一性命攸关的、不可支配的事件,那么,通过这样一种规定,对于恩典时刻他所抓取的便恰恰是那种特有的突发性和不可支配性。恩典时刻是不能真正"被期望"或"被把握"的,因为否则的话,这种不可支配状态的严格性就会被打破,进入那种期候着的"再现"(Reprasentation)之中,即一个被延长到将来之中的当前事物 —那是人们根本上已经认识到的—期候着的"再现"之中。谁如果从受到保障的间距出发,死盯着这样一个到来者的疏远的远方,那么,他就忘了本质性的东西。"人正说平安稳妥的时候,灾祸忽然临到他们"。任何一种努力,哪怕只是"从方法上"、暂时地和试验性地把恩典时刻的不可期盼的、因而总是未被预期到的到来(Kommen)客观化,都将把这个事件的根本的神秘性转变为一种内容上的规定——而且还是十分"理想的"规定。

上述这种神秘性对人来说意味着什么呢?那始终是一种对我们的要求,给予我们时间去警醒和期待。"所以,我们不要睡觉,像别人一样,总要警醒谨守"。这种警醒既不是无所事事,也不是对某种确定之物的守候。生活本身就是一种警醒。生活必须置身于那个维度,惟从此维度而来它才能面对恩典时刻。可是,这种期备却决不是对一个遥远的和不可达到的东西的张望。放弃末日预言式的幻觉和最后时间的指示——后者使人们的目光转向一种令人安慰的间距之中——,这种放弃使得人们彻底地朝向实际的生活。如果说恩典时刻实际上是忽然地发生的,那么,人对于每一个"瞬间"的整个展开状态和当前在场就是势所必然的。"原始基督教的信仰经验到生活的事实性。正如早期海德格尔所言,这种信仰存在于实际的生活经验中,它就是这种生活经验本身。但实际的生活经验乃是'历史的'(historisch);它历史地理解生活,或者像我们今天所言,'历史性地'(geschichtlich)理解生活。它不

仅活于时间中,而且活着时间本身"。[14]

要求真正符合在上帝面前的全新处境,究竟是如何使生活的事实性发挥作用的,这一点特别是在第五章的第三节和第四节之间令人感到有些突然的段落中得到了显明。在这里——也许正如在圣经诠释和圣经神学上今天才得显明的那样[15],海德格尔以独创手法选择了一个阐释点,它以独一无二的方式使保罗真正的基督教因素显露了出来:保罗在从上帝之审判中得救这回事情上,不仅想到了在关于世界末日的预言的思想和风格中的对将来的陈述,而且在完全没有放弃这个维度的情况下表明了一点:关于生和死的决断就在于我们自身。

显然,海德格尔在这同一个讲座中讨论了保罗的其他一些段落,这些段落完全可以列入上面刚刚提到的论题中,因为它们更有力地强调了人类生活的"实际性"(Faktizitat)特征。海德格尔要人们注意圣灵的一神秘的灵赐(Charismen)(参看林后 2:10):虽然就保罗而言,炫耀一种特殊的赦免并非愚蠢,因为这种赦免是真实的,但是,这种炫耀则是极具危险的。他甚至特别地需要一根"肉中刺",以便他在启示之富足中不会洋洋自得,不会因此无视于对当下时刻的警醒和要求。对弱点的担当允诺人们对存在事物作最彻底的探究。"所以,我更喜欢夸自己的软弱,好叫基督的能力覆庇我。我为基督的缘故,就以软弱、凌辱、急难、逼迫、困苦为可喜乐的,因我什么时候软弱,什么时候就刚强了"。[16]对这种软弱的参与重新扩展了那个领域,在其中,人找到了他的家园,并且把他维系于他自己的存在,即:当下保持对一切的警醒。保罗在《哥林多后书》中报告了他的弱点和苦恼。[17]信念和虔诚的希望并没有失去坚固的勇气,因为它们把一切都建立在主的预言基础上。这个"消极的"因素从来就不是孤立的;但它也并没有"矛盾地"或者"辩证地"被固定起来。"我们四面受敌,却不被困住;心里作难,却不至失望;遭逼迫,却不被丢弃;打倒了,却不至死亡"(林后 4:8-9)。在对这些经验的深思中,(海德格尔)一道形成了实际性、处身性、筹划、烦、决心等等概念。实际性与筹划之关系——或者如海氏在《论根据的本质》一文中所言,超越与为存在者所占取的状态(Eingenommenheit von Seiendem)的关系,超溢(Überschwingen)与可能性之逸离的关系——若没有上述现象的可直观性,就几乎是难以设想的。

类似的情况亦显示在《存在与时间》的其他结构中,这些结构证明了(海德格尔)与保罗神学值得思索的亲缘性。如果说这些显著的关联

在此尔不能得到明确的描述，那么，对某些重要的实情来讲，我们却应试着做一种速写。例如，海德格尔的“畏”(Angst)在一种生存论意义上所具有的意思，在保罗那里则是在实际上－生存状态上－存在状态上，显示于匮乏、痛苦、祸患、虐待、危险、临死、警醒、惩罚和囚禁中：为饥饿和干渴折磨得疲惫不堪，在许多斋戒中、在寒冷和丑陋中，“在我们的生活中经受死亡”[18]，保罗于是碰到了人类此在的最极端的可能性。“所有患难向我们袭来，既有外部的争斗，又有内心的忧虑”。但在这些令人窒息的阻力中，这位使徒却赢获了他的自由和一种不灭的欢乐：这种日复一日的牺牲劳役对他来说却成了“拯救的日子”，[19]他在这日子里“似乎忧愁，却是常常快乐的”，[20]“在一切患难中分外的快乐”，[21]以惟一可能的方式去响应突发的恩典时刻，因为他“充分利用”了当前的恩典时刻。[22]在海德格尔那里说的是：“清醒的畏(把自身)带到个别化的能在面前，坦然乐对这种可能性”。[23]“大勇者之畏(Die Angst des Verwegenen)决不容忍对于快乐的对立态度，甚或对于安然作业的闲适娱乐的对立态度。畏超脱这样一些对立，而是处于与创造渴望的喜悦和温柔的隐秘契合中”。[24]“哀伤和欢乐交融而游戏。此种游戏本身就是痛苦(der Schmerz)；它让远趋近而让近趋远，从而使哀伤与欢乐交融协调起来”。[25]贯穿整个海德格尔的，难道不就是对这种历史经验的回忆么？

二

现在的关键是这样一个问题：海德格尔进而在他当时的问题境域中，如何理解这种阐释，并且如何从中获得哲学上的益处？一个初步的回答可以说，海德格尔使这种原始基督教的生活经验“形式化”了。他并没有对其内容表态，而只是追踪这样一种行为的基本的可能性条件。但因此就透露出这样一种怀疑：究竟是否恩典时刻立即就能够被纳入上述的生活之实现历史中，并且不可支配的末世(Eschaton)特征究竟是否能够得到保存：这种特征是否并没有成为一种“包含”于我们之中或者从我们出发“可筹划的”可能性的危险，以至于这种特征的将来性——这种将来性恰恰从我们身上抽走了这一特征——通过“有决心的”实现本身而被吸取到它的摆在我们面前的“威胁”之中？而且，如果这一恩典时刻的偶然力量已经丧失了它的要求，那么，人类的自由和“警醒”的冒险行动也就烟消云散了，因为这时候，一切都只在一个随时可

构成、制作和完成的东西的视域中显现出来。最后，将来就仅只是意识的一个视域，从中以一种连续的序列显露出种种任意的体验

这里的确也存在着与保罗的《新约》历史经验的巨大差异 主之来到犹如夜贼。当然，这也是一种预告给我们的可能性，但只是在一种十分含糊的意义上，人们可以说，这是一种生存"的"可能性。《旧约》的祷告者早就说过："我的光阴在你手中"。[30]原始基督教的信仰并不怀疑那个赋予信仰者以胜利的主之重降的突发事件的突然来临。恩典时刻不只是一种"可能性"，而是被经验为持久的"威胁"[27]虔信者为了能够坚守，就必须同时成为并且保持为归属于白昼的"光之子"。信仰本身乃是抵挡一切毒箭的精神武器[28]；反对一切对全部希望的希望，[29]基督藉忍耐之途径完成其使命。[31]

于是，对在其突发性中的恩典时刻之"绝对"特征的保持，就成了一种几乎无法解决的任务。把上面所描写的经验的基本结构转变为生存论分析和基础存在论，这种转变不再把"上帝"直接领悟为"绝对的"要求，而是首先要追问一下包含在人之本质中的对于这些结构的条件。如果说这种尝试是在其暂时状态中被看待的，而且并非自始就在原则上排除了一种向上帝的可能攀升，[31]那么，这种试验从神学家的立场来看也就是可能的和合法的。当然，一项极其艰巨的任务依然是，适当地阐释眼下已经变得"失位的"(ortlos)的结构，使得这些结构不会过早错误地被固定起来 对在这样一种历史经验中昭示出来的实事本身，我们不可轻率地为它配备上一个标签，而是必须使之坚持在它所特有的疏异性中。[32]

如若哲学的解说如此极力地把恩典时刻以及与之一道给定的"存在"包括人人类生活的实现历史之中，那就会受到一种危险：这样一种经验的构成因素恰恰在其不同性(Andersartigkeit)方面被拉平了，被降格为一些通常的内在于主体的结构。但是，说到底，"恩典时刻"本身不可直接地变成为一种"空洞的声音"(flatus vocis)，即原始经验的具体力量已经在其背后逃之夭夭的"空洞的声音"。只要我们来考察一下那些神学上的运用，即那些依据海德格尔思想、并且没有放过我们刚才指明的困难的神学上的运用，那么，这个有待处理的问题就变得特别清楚了。

这一恩典时刻并非每一个历史性的瞬间。当然——每一个可能的瞬间都可能是"末世论上的"瞬间，但难道人们可以说，人们能把每一个

瞬间都"搞成"一种末世论的可能性么？我们在此触及到一个问题，此问题自始就已经压在布尔特曼的生存论阐释上了，并且诸如在布劳恩(H. Braun)[33]、梅茨格(M. Mezger)[34]以及其他人的论点中获得了一种决定性的尖锐化。难道"上帝"只不过是一个表示我的将来状态的名称么——只要这种将来状态是完好的？如何可能把上帝之当前等同于我们本己的当前呢？直到今天，在布尔特曼那里，我们偶尔还可听出费希特唯心主义的声音："那个抱怨说'我在历史中看不到任何意义，而且因此我的被卷入历史中的生活毫无意义'的人必须受到警告：不要盯着自己，不要盯住普遍历史；相反，你必须去观察你自己个人的历史 往往在你的当前中包含着历史之意义，而且你不能作为观众来看这种意义，而是只能在你的责任重大的决断中来看这种意义。在每一个瞬间中，都蕴藏着成为末世论上的瞬间的可能性。你必须把它唤醒"。[35]

然而，这样一种对历史的领悟根本上完全不是以海德格尔为依据的，因为布尔特曼并没有在整体上追踪海德格尔的思想运动，倒是任意地打破并且"在神学上"掩盖了海德格尔的思想运动[36]对布尔特曼来说，历史之谜倒很容易解开。在我们刚刚提到过的吉福特讲座(Gifford-Lecture)中，布尔特曼说，历史主义的问题已经被解决了，他曾经陷入其中一筹莫展的状况已经被克服了："历史乃是人的历史"，历史行动起于"人类个体的意向"，"历史的主体就是人"。[37]但对海德格尔来说，人的"本质"和"历史"的"本质"应当在其探究中才得廓清。布尔特曼的设问从一开始就离开了海德格尔的实际问题。

因此，成问题的人类此在之结构的形式性(Formalität，即"生存畴")，也就仅仅具有一种虚假的共同的意义。我们在此不能描绘海德格尔和布尔特曼那里的有关这种生存畴的形式性的困难问题。着眼于海德格尔，我们暂时可以简短地说：历史性的"形式"结构揭露了诸如"历史性"这样一种东西的"一般本质"的意义。所谓"一般本质"又并不表示一个本质性的内容，而是显明那些轮廓性的可能性条件，表明某种东西为何并且如何归属于人，以至于人们若没有这些构成因素就根本不能谈论作为"人"的他。这种"形式化"决不是实质性的普遍化，它并不带来任何一种经验的－假定的普遍性，而是关涉到无条件的和先天的普遍性。若没有这种"形式的东西"，根本就没有任何实质的和内容上的充实。由于如此这般得到理解的形式的东西，本质上必然地彻底贯通并且交织着每一种可能的充实，而且由之而来这个整体才一般地

包含着它的富有意义地分划开来的轮廓，所以，在其中就隐晦地一道给出了一种与充实的关联。不过，对这种内容上的充实的具体化却被抑制起来，它本身被"加了括号"，这种具体化的释放的实现在某种程度上被隔断了，并且被带入一种悬空状态之中。由此就增加了形式结构的那种烙印性的、构成性的和根本性的力量。在这种意义上，"形式"并非什么空洞的架子，而是始终已经在具体的内容上充实的概念之中了。但这种充实本身却不再得到讨论，因为它是不可推导的、"实际的"。这里，与我们刚才描写过的保罗所理解的再临及其不可支配性的谜团的切近关系是显而易见的。那种没有被嵌入其内容之中、但也并不与其内容相脱离的形式，始终异乎寻常地难以把握[38]；这种形式性的"本质"在最鲜明的分析中，也还保持为一种"对象性的"和本质性的内容，后者在关于……的陈述中开启出自身。其实，我们本身还是根据一种对象性的"思想"的视域、并且以这种"思想"的语言手段来描写这种形式性的；而这种对象性的"思想"根本上无能于参与"形式的东西"的建基性力量。实事本身把思想逼向一种转变，惟在此转变中，被理解为动词的本质之"本质"才能够得到经验。

如果人们又以《存在与时间》为着眼点，看到形式的－生存论上的结构具有与"此之在"（Da－sein）相同的存在方式，那么，形式化难题就会变得更清晰一些。在这里，形式化可能还很少以对象事物之存在方式（后来即："作为现成状态的存在"）为定向。上述的结构仅仅在其形式中得到维持，如果它们保持为生存论上的规定的话。"生存论状态"（Existenzialitat）就是此之在的形式结构的联系。由于生存之"本质"首先在这样一个规定中被给定，即被规定为"向来是作为它本己存在的它的存在"，[39]故生存论形式的根本性力量就显露为此在的一种"可能性"。

这里包含着整个早期海德格尔的基本疑难，因为要紧的是开放恩典时刻的不可支配性以及此在向着这种恩典时刻必然的决心状态。[40]惟有这两个共属一体的规定的交互运作，才显示出那个在刚才引用的"向来作为它本己存在的它的存在"中所道出的东西的意义——那是一种无法解除地从自由和不可支配性而来的意义。物主代词"它的"（或"它本己的"）并不是指一个实体的现成的特性，也不是指随时可为某个主体所使用的、主体在自我之实现中作出的那些活动的力量和维度，也不是仅仅指那些以某种方式包含在某种孤立的"生存"（Existenz）中的

生存之可能性。因为此在的每一种规定都来自那种恩典时刻不可分割的不可支配性与人类在自由中的警醒(若没有后者,恩典时刻根本就不"在此")的交互滑动的适应,故"作为它本己存在的它的存在"本身的存在论上具体的意义,就起于此之在的这种"原始历史"(Ur－Geschichte),而且只是起于这种"原始历史"。

那么,在生存状态上暨存在状态上实际的意义上当下具体地发生了什么呢?生存论分析工作对此不能说出什么。从思想出发看,这个问题必然是悬而未决的。"只有决断才能够提供回答"[11]。而"决断"(Entschluss)本身却只有根据那个维度才能廓清,即只有根据生存由之得以构成自身或者得以被构成的那个维度才能廓清;这一点在《存在与时间》的实际进程中,由于某种对原始开端的缩小而没有充分地获得成功。同样的情形也适合于"处境"(Situation):处境惟在决心中存在。有决心的此在"当下瞬间"向何处展开出自己,什么东西自行发生,这是不能推导出来的——如果此之在应被保持在其本己的、但并非主观独立的存在方式中的话。惟有不可推导的实际性才能够面对恩典时刻的突发性,而进入一种可能响应(Entsprechen－Können)之中。

哪怕是关于畏、死、良知以及罪责之类的大可置疑的分析工作,亦不可被理解为一些实质的陈述。它们的作用乃是一种完全不同的作用:"畏只是带入某种可能决定的情绪中。畏之当前本身就作为瞬间(Augenblick)而存在并且只有它才可能作为瞬间而存在;它以正在跃起的方式把持住这一瞬间"。[12]

尽管我们在此不能阐述《存在与时间》的具体思路及其进展、内在裂痕和疑难,但在追踪原始基督教的历史经验对《存在与时间》的影响时,我们却可以总结性地追问:恩典时刻令人惊异的和不可支配的结构究竟是否显露出来?这些环节在生存论上的－先验的分析过程中究竟是否或多或少地被抑制了?即便在这里,我们也只能提供出一种概括。在海德格尔突破著作的极点,反对一切狭隘化,我们倒是可以清晰地看到:最原始的生存之建基(Gründung)在《存在与时间》中显示出来,并且把此在在它的——从其本身来看——"最终极的"基础中揭露出来,这种生存之建基即便在形式结构上也能为恩典时刻的自身显现保留一个敞开的位置。由于基础存在论的实际思路甚至在概念上也十分强烈地依赖于有时危险地"片面"在先验－生存论上运作的此在之分析工作,故这一点当然不是太容易认识到的。为此需要一种对《存在与时

间》十分透彻的阐释工作，阐释此书的轮廓，特别是它的历史性分析，后者在得到正确理解的"瞬间"概念中达到了其顶点。三个时间性之绽出状态在"本真的"瞬间之时间性中获得了一种近乎游戏的、但决非自明的内在共属一体性；在对三个时间性之绽出状态的特别地嵌合起来的、并且富有意义地相互联系起来的互属状态(Zueinander)的说明中，探索工作按照其本己的标志来看便达到了一个"限界"。[43]时间性本身其实并不直接地"存在"，而是在一种持续的到时(Zeitigung)中获得其暂先的存在的；[44]在时间性本身中，特别是在"延展的恒久状态"(erstreckten Statigkeit)——它与奥古斯丁的"心灵的延展"(distentio animae)不无联系！——中变得昭然可见的是：先行的决心本身不再那样极力地把时间性蕴藏起来(这一点通过整个事件的展开，从生存论上理解的此在出发来看亦具有一种完全合法的意义)，或者甚至因此才既支配着又包括着把时间性"筹划"出来，亦即创造出来(这一点可能是由某些表述引起的)，相反地，先行的决心倒是由这种时间性本身才被投入到它的可能的本质和共同运作之中。时间性的"恒久状态"与其广大的绽出的维度一道(对流传下来的诸种可能性的传送，虽然并非必然作为流传下来的可能性)，把一种孤立地得到思考的"生存"的支配性的包涵力量冲破了。时间性之绽出状态根本上仅仅昭示出当下的"意义"以及恩典时刻；在对时间性之绽出状态的互属排列中，活动着一种"不熟悉的东西"，这种东西虽然在没有对此在的揭示性筹划的情况下是得不到理解的，但也并非只有通过这种筹划才能够得到理解；在那个于"瞬间"中被嵌合起来的诸种绽出状态之统一体的"实情"(Dass)中，对一种在先验生存论上被理解的此在之阐释来说，显示出种种"阴影"[45]，这些"阴影"不再能够仅仅凭藉传统的先验生存论的思想手段、或者一般讲来从一种"主体性"的开端出发进一步得到澄清。海德格尔已经在《存在与时间》中猜测到："由于适当提出问题的诸可能向度还未曾去迷归澄，更由于存在之谜以及(现在已看清楚了)运动之谜驱迫着这一提问的本质，于是就更难廓清这层层晦暗了"。[46]

显然，在上述解释背后，隐含着我们对《存在与时间》的意图、结构以及思想运动的解说，这种解说完全有别于一贯的模式(珀格勒尔的阐释是一个例外)(参看本文注⑤)。但限于篇幅，本文对此既不能作充分的论证，也不能哪怕仅仅尝试把那些随之一道给出的结论摘引一遍。而在这里所端出的解说的界限内，着眼于对"历史性"(恩典时刻、海德

格尔意义上的瞬间)的领悟,这一点却意味着:对于那种在久已"准备好的"瞬间的这一奠基性的"实情"中发生的东西,思想必须让它自由而不可支配地产生出来。这种直接性决不能反思地或者辩证地被取得或被扬弃。如果说海德格尔在那些做准备工作的年头里试图更准确地去揭示:对一个"实事"(Sache)来说,在现象学的显明(Aufweisen)中最深刻地昭示出来的东西是什么,那么,他恰恰作为探寻者尚未能够找到明确的话语。根本不成问题的乃是:"它"就"是"存在本身,即人们在追问之际一再要围绕的存在本身。在恩典时刻中,"存在"与真理敞然显明,但是,真理现在不再是一种永恒存在的超时间的当前。存在不再是希腊式永恒当前的显现(Epiphanie)。时间本身就是存在。"时间"乃是"表示存在之真理的名字",[17]海德格尔后来完全有理由如是说。

三

在这里,对于上面所粗描出来的基督教历史经验与存在问题之间的紧密联系,我们还不能作详细的描绘。我们首先必须简要地表明,海德格尔在其对保罗神学的阐释中,是如何含蓄地把自己与基尔克果、狄尔泰和胡塞尔的历史性概念区分开来的。基尔克果的生存着的主体性是无历史地存在于它的内在性的基础中的。在存在论上,基尔克果的自我(das Selbst)[18]尽管有种种差异化,却仍然最紧密地亲近于德国唯心主义的那个超越时代的主体概念。同样地,基尔克果的"瞬间"也有别于海德格尔的阐释,因为基尔克果的解释无拘无束地停留在一种柏拉图主义形而上学的基地上,也即把"瞬间"解释为:永恒的东西向短暂的和时间性的东西的瞬息间的突破。[19]

不过,即便是狄尔泰那些具有指南作用的研究,也与海德格尔的开端大相径庭。在作为一种"影响联系"(Wirkungszusammenhang)的精神世界的基础上,真实的将来状态是不能够得到充分描写的。在"理解"(Auffassen)基础上,价值得以"产生"出来,目标得以"实现",创造性的生活乃是活动的,一切都只是这种活动的反映。"影响联系"首要地在体验者身上形成,这个体验者把当前、过去和将来之可能性"集中"为一种生活过程。由于对历史的追问强烈地以历史学的知识为取向,故过去更多地进入了运作之中。如果说"影响联系"通过生活、心灵世界、价值构成和目标理念的关联而内在地得到了规定,那么,真正说来就不

存在一个敞开的领域，在其中将来的东西作为一个实际上"不同的东西"才可能找到其入口：在"影响联系"中的"发展"最终乞灵于这种"联系"，这种"发展"就在这种"联系"中发生，恰恰就构成这种"联系"，本身就始终已经是这种"联系"。"这一持久的变化着的体验联系的存在则始终还未得到规定。但在这样描述生命联系的时候，无论人们是否愿意承认，根本上都已经设置了一个'在时间中'现成的东西，虽然不言自明地是一个'非物性的东西'"。[50]

在胡塞尔的现象学反思中，那个在其贯穿一切行为而持久地保持着的统一性之中的先验自我成了主题。现象学还原具有这样一种意义，即在摆脱世俗兴趣的程序中，意识到那种绝对的和普遍的任务乃是任何一种真理的"基础"和对任何一种真理的辩护。真理因此一贯地是在"证实"(Bewahrung)中并且作为"证明"(Ausweisung)被寻找的。但是，先验自我的绝对存在却无非是它本身(作为在其一切行动中同一的要素)的在反思中被客观化的持存状态。[51] 于是，只要这种反思活动作为贯通于成效中的统一体的再现，指向那种持存地还活生生的"刚才已被觉知或者已被认识"(Soeben－wahrgenommen－bzw－erkannt－Haben)，并且在其中揭示自身为彻底坚持自己的东西，那么，不仅它的已经完成了的("过去"之形式!)成效将客观地在场，而且首先仅仅逐步显现出来的自我之生存，也将在其持续不断的流动中显示出来。在这种流动中，自我本身于其绝对存在中表现出来。但由于这个"领域"本身又对象性地被客观化，故它在自身之外具有一种实行着的实行(vollziehenden Vollzug)。如若人们一以贯之地彻底地思考这一结构，这个自我的本质真正说来就只在于那个在回忆中得到持续保存并且直接归属于这种保存的东西。不过，在《内在时间意识的现象学讲座》(Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins)中，胡塞尔也早已对将来作了论述。诚然，他只是十分简短地讨论了将来。[52]胡塞尔在这里用的标题就十分的典型，叫做《重新回忆中的预存》(Protentionen in der Wiedererinnerungen)[53]：将来的东西显现在回忆之境域中，这种回忆本身包含着期望意向，而这些期望意向以总是一再更新的方式，为回忆过程之进展开启出一个更为生动和更为丰富的境域。将来之境域乃是一种由主体所设定的、为意识的再生服务的境域。只要一般而言本真的预存(Protention)变得可能，那它就是对一个如此这般地已经作为"形象"(Bild)显现出来的将来之物的直观性预知(Antizipa-

tion)，对新的经验保持敞开的可能性[54]并没有被否定，但在根据对象性的同一性被理解的纯粹自我的"绝对领域"范围内，这个自身仅仅把自己经验为曾在之物的集中在场，但并不是在一种事实上敞开的将来的、在实行本身中自行开启着的维度之中；这种事实上敞开的将来超出了那种对准(Ausrichtung)，即仅仅对一个原则上人们已经知道的有待期望和经验的东西的对准。[55]即便是后期胡塞尔[56]也没有超出此点，也即把将来描述为一种对可能性的"生动想像"(Ausmalen)。现代哲学的主体概念不再允许人们去阐明将来之特有本质。对历史性的恩典时刻的经验显然要求：首先冲破这些分析的基本开端。在这里，"反思的"态度同样也达到了一种内在的限界。[57]

上面这些猜断大概不会出错。因为当海德格尔在同一个学期中阐释《新约全书》中的历史性经验时——此间，他的老师已把一种以"内在时间意识的现象学"为标题的训练视为"很大的进步"[58]——，他势必也进入这一方向之中了。对于突如其来的恩典时刻的不可支配的突发性，我们不能把它理解为一种内在神学的预期中的倾向和态度或者被假定的联结。对一种真正的"决断"来说，将来之关联甚至必须以某种方式被"打破"。[59]"不可接近者是以某种不可接近的方式被接近的"(Attingitur inattingibile inattingibiliter)，尼古拉·库萨(Nicolaus Cusanus)如是说。

四

为反对原始基督教的历史经验对于《存在与时间》之准备工作的意义，人们提出了海德格尔对亚里士多德的深入研究。实际上，海德格尔特别从一九二一年夏季学期[60]开始，开设了多次关于亚里士多德的讲座和练习课：《有关亚里士多德之〈论灵魂〉的现象学入门练习》(Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluß an Aristoteles' De anima)(1921年夏季学期)、《现象学的阐释(亚里士多德，〈物理学〉)》(Phänomenologische Interpretationen [Aristoteles, Physik])(1921——1922年冬季学期讲座)、《对亚里士多德有关存在论和逻辑学的部分论文的现象学阐释》(Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik)(讲座)和《亚里士多德，〈尼各马科伦理学〉》(Aristoteles, Nikomachische

Ethik)(练习课,1922 年夏季学期)、《关于亚里士多德的现象学练习(亚里士多德,《物理学》第四—五章)》(Phänomenologische Übungen zu Aristoteles[Aristoteles, Physik IV—V])(1922/23 冬季学期)、《亚里士多德,〈修辞学,第二章〉》(讲座)(马堡)以及《经院哲学盛期与亚里士多德》(练习课)(1924 年夏季学期)。恰恰就在最近,海德格尔十分清晰地促使人们注意到他的亚里士多德阐释的重要性。"然而,由于我日益精通的现象学的看越来越明确地促进了我对亚里士多德作品的解释,我也就越来越不能把我同亚里士多德及其他希腊思想家分开,虽然我不能立即看到重新关注亚里士多德会产生什么样的决定性后果"。[1]海德格尔通过一种对亚里士多德的深入了解来进行的《存在与时间》的准备工作,在一九二七年出版的这部著作本身中也还是十分清晰的。亚里士多德被引用得最多,而且首要地是在一些十分关键的段落中。[2]其中尤其是海德格尔早年作过细心解说的亚里士多德著作起着一种重要作用。关于当时海德格尔在亚里士多德那里首先领悟到的东西,海氏后来作了重要说明:"尽管首先引导我的更多地是预感而不是有所依据的洞察,但我此时(在做阐释胡塞尔的《逻辑研究》的准备工作时)认识到这样一点:对意识行为的现象学来说,作为现象的自身显示而发生的东西,在亚里士多德和整个希腊思想和希腊此在那里,还更原始地被思为,Alhvqeia,即在场者的无蔽状态,在场者的解蔽,在场者的自行显示。现象学的探究当作思想的基本态度而重新发现了的东西,表明自身就是希腊思想的基本特征,甚至可以说是哲学本身的基本特征。——当这一看法在我心中越来越明晰时,下面这个问题也就变得越来越紧迫了:根据现象学原则必须被经验为'实事本身'的那个东西,是从何处得到规定的,并且是如何得到规定的?它是意识和意识的对象性呢,还是在其无蔽与遮蔽中的存在者之存在?这样,受到现象学态度的昭示,我就被带上了存在问题的道路上;我重新而且与从前不同地为那些从布伦塔诺的博士论文而来的问题所扰乱。但这条追问之路比我所料想的要更漫长。我在弗莱堡的早期讲座以及后来在马堡的讲座,不过是试图间接地显明这条道路"。[3]这里独特的一点是,海德格尔显然以一种对他自己的追问极富成效的方式来解释亚里士多德。"现象学的看"这个概念,[4]以怕(Furcht)为引线的对于处身性的分析工作,[5]反对一切"判断"取向而回溯到原始的真理[6]——我们在此只举出几个重要例子——乃是上面这个断言的最清晰的证明。海德格尔当时的学生们的其

他经验所证明的，也只是这同一回事情。[67]亚里士多德的这种魅力是令人惊异的，这首先是因为亚里士多德实际上恰恰又被海氏用作主要证人，证明古代存在论根本上是把存在之意义定向于作为在场状态或者现成状态的存在理念。亚里士多德同样地也在此种意义上受到尖锐的批评：许多现象学的开端（逻各斯概念、解释学概念、向前谓词真理的回溯、以陈述为定向对"理论"的领悟、对时间的领悟）又被掩埋起来了。在其具体的亚里士多德阐释工作中，海德格尔并没有把对手贬降为一幅漫画，而是恰恰在其力量中探寻这个对手，这时候，海德格尔便满足了柏拉图思想的一个深刻要求。[68]"在今天，没有人会怀疑，海德格尔对亚里士多德哲学的专心研究中所包含的基本意图是批判性和解构性的。但在当时，这一点根本没有如此清楚。海德格尔把伟大的现象学的直观力运用到自己的阐释工作中，这种直观力如此深刻而有效地使亚里士多德的原著摆脱了经院哲学传统的篡改，以及当时人们的批评癖所作的关于亚里士多德的可怜的讽刺漫画——科恩（Cohen）喜欢说：'亚里士多德是一个药剂师'——，使它以一种出乎意料的方式开始说话"。伽达默尔（H.G. Gadamer）[69]的这一见证十分切合于情景。[70]

眼下变得愈来愈迫切的是这样一个问题：何以海德格尔尽管有这种对亚里士多德的偏爱，但依然能够如此清晰地看到在希腊的（以及一切西方的）存在论基础中的局限和未曾充分廓清的前提。恰恰当传统存在论以一种如此深刻的方式卷入到希腊形而上学之中时，才会产生出这样一个问题：这种限制究竟如何能够为人们所意识？

原始基督教的历史经验对于早期海德格尔所具有的重大的基础存在论上的意义（而不光是生存论分析上的意义，参看上文）恰恰就在这里。海德格尔从中获得了一种经验，这种经验彻底地破坏了以往存在论的那些基本原则，有关历史性的问题恰恰不只是这种思想的一个仅仅零星地成为主题的表达。对原始基督教的历史领悟的经验毋宁说是一个惟一可能的"立足点"，由之出发，传统存在论的局限才可能在其对存在之意义的领悟中并且也在这种局限的顽固性中显突出来。只有在这里，海德格尔才找到了一个阿基米德点，他由之而来才可能把那种或多或少清晰的、但多半漠然无殊的对作为现成状态的存在之意义的解释带入一种危机中，如果直到黑格尔[71]为止的西方形而上学几乎是惟独受这种考察轨道所控制的话。

由此看来，古佐尼（A. Guzzoni）在他与珀格勒尔的论战中是没有

道理的；古佐尼认为，关于在基督教信仰中的实际生命经验的解说实际上对海德格尔的存在问题并不具有重大意义。[72]此外，古佐尼认为，“除了对存在问题的经验外”，[73]在其中起某种作用的，是《新约》的末世论和历史。这个看法也是对海德格尔和珀格勒尔的一个根本误解。古佐尼怀疑“历史和实际性”究竟是否“已经表明形而上学并没有达到其基础”；[74]这种怀疑之所以能够产生，只是因为他看错了在早期海德格尔的视野中的两个因素之间的交互联系，而且几乎没有感受到具有重要意义的原始基督教的历史经验的特性。由于古佐尼消除了历史和实际性概念中的基础存在论的疑难问题，他便排除了历史和实际性本身的批判性锋芒和强大推动力，即海德格尔在一九二〇——一九二一年冬季学期作的那个讲座在存在论角度上对《存在与时间》来讲应有的批判性锋芒和强大推动力。即便对于海德格尔在那些年头里对亚里士多德著作所作的现象学阐释，我们也几乎不能以此途径加以高估。这一点已经在上文得到了证明。然而，总的讲来，米勒（M. Müller）——虽然有些夸张——倒是准确地切中了决定性的因素，因为他说：“去探究海德格尔如何以亚里士多德为根据，这件事并不多么重要；要紧的倒是这样一个问题：海德格尔为何相信，尽管自己对亚里士多德有巨大的赞赏和不断的引证，但自己必定已经超过了亚里士多德”。[75]

那种以希腊的存在领悟为取向的做法的“自明性”和“自然性”，只能通过一种彻底不同的存在解释才能被感知并且被打破。若没有对希腊存在论与原始基督教的历史经验的这样一种对照，根本就不能提出存在之意义的问题。对于普遍读者来说，《帖撒罗尼迦前书》中的那些章节以其“质朴性”似乎不可能获得如此之多的爆炸力；但对海德格尔的目光而言，这种“质朴性”却表现得深不可测。而另一方面，这一点之所以可能，又仅仅是因为海德格尔的思想通过对希腊哲学的准确认识和严格解说而得以把另一种思想作为另一种思想收入眼帘。所以在这里就谈不上什么相互利用了。

五

如果说在海德格尔那里，不同的存在领悟的相互冲突是如此重要，那么，我们必定至少还可以隐隐约约地找到对其中给出的问题的追踪。事实上，就在紧接着的一九二一年夏季学期中，海德格尔在一课时的讲

座《奥古斯丁与新柏拉图主义》(Augustin und der Neuplatonismus)中，已经以更为具体和更为鲜明的提问方式关注了两种存在解释的关系：如果有一位生活在受希腊文化影响的文化圈里的卓越的基督教神学家，着手在一个更高的反思层面上去保留和解说保罗那种无疑是本质性的实际生活经验，那么，这个疑难问题就以某种必然性而趋于尖锐化了。事实上，奥古斯丁对幸福生活和真理－智慧之爱的阐释，也是以"实现"(Vollzug)本身和实际的生活经验为定向的。[76]然而，举例说来，当奥古斯丁把"享受神性"(frui Deo)这个概念引入对这种经验的解释之中时，按照早期海德格尔的观点，奥古斯丁这时就接受了一种隐含的存在解释，而这种存在解释根本上又更会把上述实际的生活经验掩盖起来。

奥古斯丁区分了"享受"(frui)与"使用"(uti)："享受一物就是为此物自身之缘故而满足于此物——而使用则是用我们所有的手段去获得我们欲求的东西"；[77]"享受"的特点是：其中所呈现出来的"事物"(res)并不与另一个"事物"发生关系，即：由它自身而令人愉快的事物(res per se ipsa delectat)。[78]于是，我们就不可按照今天显而易见的先行领悟，把"frui"绝对地理解为主观的"享用"(Genießen)，它毋宁说是精神的一种被动的接受、精神的一种逗留，而没有情绪在其中发挥作用；与"使用"相区别，"事物"(res)在那里恰恰保持其自己性，它并没有被渴望的火焰所吞噬、吞没或者消耗。也许奥古斯丁是经过深思熟虑才选择这个概念来表示"福乐直观"(visio beatifica)的，[79]因为其他一些可用的新柏拉图主义的措词(诸如统一性、绽出状态、统一化、触动等等)，很少能够突出观看者与被观看者的差异，而这一点对基督教神学来说无疑具有重要意义，尽管新柏拉图主义有种种泛神论倾向。"享受神性"也不是一种能够明确地描写的行为，人们不可把它与一种主观"享用"相提并论：这个概念的基础是一种比单纯吃喝行为更为"抽象"的意义，观看、品尝、理智上的把握、德行上朝向上帝的生活、爱，乃是一些同义词，或者是一些十分相近的词语。"享受神性"不可被转换为一种神秘过程意义上的僵固概念。[80]最后，"神性之享受"(fruitio Dei)为达到其完满的实现而要求将来的世界。"神性之享受"乃是一个有关末世论上的期望的概念(这一点尤其适合于后期奥古斯丁)。

在说明海德格尔如何批判性地关注这个概念之前，我们应特别描绘一下这个从新柏拉图主义那里借用来的词语[81]的细微差别。首先，

在神性之享受(απολαυσιζθεου)中集中着一种十分重要的前基督教的和基督教的传统，神学思想直到中世纪[㊾]并且在迄今为止的“福乐直观”(visio beatifica)概念中都在关注这个传统。“神性之享受”实际上来自对神的类比(ὁμοιωσιζ πρὸς τὸν θεὸν)的这一柏拉图－新柏拉图主义动机以及对人的神化。[㊿]所以，即便在这里，海德格尔也触及到思辨神学的一个核心概念－正如他稍前在保罗的恩典时刻中发现了一个重要的维度。海德格尔显然对“神性之享受”这个概念作了不同的批判：上帝在这里被带入一种与他物的比较之中；海德格尔可能也感到了某种与原始基督教的生活经验并不一致的寂静主义，这种寂静主义逃避实际生活并且把上帝当作“安宁”(Ruhe)来寻求。[64]“虽然奥古斯丁的生活和思想出自那种属于实际生活的不安宁状况，但在来自新柏拉图主义的神性之享受的寂静主义中，他错失了原始基督教的实际生活经验，变得不忠实于他自己”。[65]所采用的概念方式掩盖了这样一个事实，即：对实际的生活实现来说重要的并不就是被客观化的内容，这种生活经验本身就是“历史性的”。“上帝”被逐出现实生活的动荡和不安，丧失了它的直接的历史强度。这样一种批判工作在海德格尔那里后来是在哪个方向上继续的，这一点已由珀格勒尔正确地说明：“虽然上帝并不立即就成为仅仅被表象的和僵死的上帝，但是，朝向这个终点的发展是受那种对形而上学概念方式的采纳引导的，其实是受这种采纳所趋迫的。海德格尔后来要人们注意一个结果，这个结果就在于：评价和享用上帝的人，也终将——通过尼采——在对一切价值的重估中对那个仅仅被表象的、并且被打发到一种僵死的永恒性之安宁状态中的上帝举起手来，而且‘杀死’早已‘死了的’上帝”。[66]

在这里，对于上面这条大胆地描出的从奥古斯丁到尼采的弧线，我们不拟给予更具体的标画、反驳或者辩护。[67]藉此只应把那条道路先行描绘出来，在此道路上，《存在与时间》这部具体作品仅仅构成一个初步的立足点。海德格尔对这一上帝概念的批判带有这样一种信念：把存在之意义毫无理由地限制在在场状态或现成状态上的做法，使信仰丧失了它的最深刻的洞见。因此，海德格尔在那个讲座中采纳了路德对传统关于《罗马书》一章20节的解释的批判，传统的解释是把上帝的不可见的本质与它的可见的创造作品相类比，以此来为人们对希腊思想的吸收作辩护。[68]路德宣布：上帝之本质中显示出来的并且对世界而被言说出来的东西，表现在苦难和痛苦之中。[69]对海德格尔来说，路德的

这一呼声乃是原始基督教的生活经验之重新发现的明证,这一生活经验通过一种不当的形而上学而得到了不充分的解说。[50]

路德在其罗马通信的许多地方遵循着传统并且也谈论了"享受神性",详细地指明这一事实,那决不是通常的滑稽模仿。[51]但对海德格尔来说,这又只不过是"解构"(Destruktion)的必要性的一个证明:对一个文本的解说必须通过概念方式来探索,直到发现那种真正奠基性的经验,这种经验必定摆脱了它藉以表达自己的疏离化的语言。这个听起来消极、实则有着积极定向的解释学的基本概念"解构",对海德格尔的存在问题来说意味着一种更广大的帮助。[52]

与奥古斯丁的关系当然决不是通过这种否定的刻画所能穷尽的。《存在与时间》中的一些引文透露出那种关于保罗与奥古斯丁之亲近关系的意识。[53]海德格尔在日常世界之必要分析的语境中引用了奥古斯丁:这位教父知道这个世界的在存在状态上的和前存在论上的不可透视性;[54]海德格尔提到奥古斯丁的情绪学说的重要地位;[55]奥古斯丁显然是发现观看(Sehen)在希腊存在论中的优先地位的一条引线;[56]在怕与畏之分析中,奥古斯丁亦与路德和帕斯卡尔一道有其地位。[57]讨论历史性和时间的那些章节令人奇怪地几乎没有引用奥古斯丁,[58]但终究还说到,对作为时间性的此在之阐释根本上并不在流俗的时间概念之中。[59]"尽管有种种掩蔽,时间性……仍没有完全锁闭起来"。[60]当然,海德格尔与奥古斯丁的对话还更为深远,远非分开的引用和暗示所能证明。举例说来,我们只要注意一下"同等原始性"(Gleichursprunglichkeit)这个观念即可。[61]

在今天,这种对奥古斯丁的解释和吸收似乎不再是什么异常的事情了。但在当时,"奥古斯丁与新柏拉图主义"这样一个课题乃是为了稍稍深入到存在问题的幽暗谜团之中的天才之举。就连海德格尔的多变的方法也意味着一种对广为传布的哈纳克的奥古斯丁形象的批判。如果说在今天,通过博耶(Ch. Boyer)、施毛斯(M. Schmaus)、霍尔(K. Holl)、德里斯(H. Dornes)、约利维特(R. Jolivet)、亚当(K. Adam)、卡姆拉(W. Kamlah)、泰勒尔(W. Theiler)、亨利(P. Henry)、达尔(A. Dahl)、拉茨格尔(J. Ratzinger)、哈道特(P. Hadot)、霍尔特(R. Holte)、申德勒尔(A. Schindler)、杜施洛夫(U. Duchrow)等人的研究,[62]我们更清晰地看到了新柏拉图主义与基督教信仰的差异和联系,那么,早期海德格尔当年所做的"比较"就是一项非同寻常的成就,但在当时,它几

乎未被人们所理解。

海德格尔对传统神学的"解构"[102]的确产生了令人震惊的影响。海德格尔坚信,存在论不可能以传统神学的形式得到论证;他的这种信念在《存在与时间》就得到了十分清楚的表达。与这一有关神学的批判性评论相应的是一种真正的爱慕(Zuneigung)。"神学正尝试着更原始地解释人向上帝的存在,这种解释是藉信仰本身的意义先行描绘出来的,并且依然留在信仰的意义之内。神学又慢慢地重新领会到路德的见地——神学教条的系统栖止于其上的基础本身并不生自对某个本原的信仰问题,理解这个基础的概念方式对神学问题不仅不够用,而且还遮盖了它、歪曲了它"。[103]难道在批判性的因素背后,不是隐含了这样一个信念,即:信仰之话语最终能够通过显明古代希腊的语言领悟和存在领悟的界限而获得一个全新的哲学维度?与布尔特曼的最初遭遇从哲学的立足点出发可以被视为失败的遭遇,因为布尔特曼为自己的目的利用了《存在与时间》,而不想而且也不能进一步追踪这些问题的深远弧线。海德格尔本人以某种怀疑态度面对当代福音新教神学对他的接受。如果人们仅仅以"上帝"这个字眼来替代"存在"一词,那么,海德格尔的整个追问就是徒劳的。一种从天主教神学方面做的辨析工作实际上是符合这个难题的深度的,但尚未被认识。[104]

人们会感到惊奇,海德格尔在《存在与时间》中并没有更清晰地把他的问题的这些背景显露出来,但人们也不可低估他所做的大量细微的提示。[105]在一个注释的一句几乎偶然地附带说出的话中,海德格尔也道出了某种本身决定性的东西:"在前述的对此在的生存论分析中我们遵循了一种投向'烦'(Sorge)的目光。这一目光促使作者从亚里士多德存在论所达至的根本性基地来试图对奥古斯丁式的、即希腊式的和基督教式的人类学作一番解释"。[106]

在上述这些讲座之后,海德格尔显然确定了发展方向,尽管他本人当时还没有如此清楚地认识到这一点。在接着的几个学期里,海德格尔做了一些对亚里士多德[107]、古代哲学中的怀疑主义——特别是恩披里可(Sextus Empiricus)[108]——的解释工作。一九二三年夏季学期,海德格尔讲授了《存在论或者实际性之解释学》,[109]同时又开始做《存在与时间》的几个部分的笔记;一九二四年,海德格尔对马堡大学神学团体作了一个演讲,这个演讲构成了《存在与时间》的原型。[110]

六

海德格尔所提出的任务在最真实的字面意义上讲是闻所未闻的，因为它在传统哲学的范围内找不到任何基础。海德格尔尝试对那种历史的经验适当地作一番存在论的解说；这种尝试的困难尤其在于：在其特有的存在方式中来把捉已被形式化的时间性和将来。在这里，我们不能说明《存在与时间》的尝试如何既是失败的又是成功的。生存论分析工作首先把时间性－将来（Zeitlichkeit－Zukunft）规定为能在（Seinkonnen），由此就立即给出了这样一种必要性，即对这一从此在而来被筹划的领域的方向意义也作一次某种程度上的颠倒，如果将来状态不应简单地重又流入一种无止境的欲求之中，流入持存的“决心”的一种动力倾向之中。为了能够现实地成为以一种真正的要求为中介的将来，将来本身必须重又回到此在那里。“原始的将来的绽出性质恰恰就在于：原始的将来封闭了能在，亦即它本身是封闭了的，而它作为封闭了的将来使下了决心的生存状态上的对不之状态的领会成为可能”。[18]然而，在具体的探究过程中，所选择的方法却失灵了。在有关整体能在[19]的问题中，死亡成了那个最高法庭，此在由之而来才得以达到自身。但这种将来乃是一种非历史性的和绝对的将来。它遭受了狄尔泰和胡塞尔的计划总是一再遭受到的同一种命运，即：对将来的非历史性的预先认识。此在因此恰恰并没有把实际性放在心上。在这里我们不能讨论：这种对此在之可能性的逼问在开端范围内如何是完全合法的，而且即便这样一种尝试“失败”了也还是如此。

实际上，人们无法摆脱以下怀疑：这样一种真正的对历史的经验是否能够在这样一种最高限度内得到形式化、经验竟可以形式化么？例如，可以从其宗教的前后关系中提取出来，从其更广大的、也许根本没有被表达出来的“奠基程序”（Fundierung）中脱离出来么？这种形式化不会过于迅速地跳过那些本质性的生存状态上的前提，即那些与这种经验的具体可能性难解难分地给定的前提么？人们能把这样一些“超－人的”（Über－menschlichen）可能性“普遍化”么？一种“现象学的建构”[20]的模式不是一个非概念（Un－begriff）么？难道不正是那种对先验生存论上进行分析的理性的普遍性的信任，把探究工作从其本己的结果出发带入悬而未决的状态之中了么？难道对这一特征的生存论分

析工作并没有达到对作为现成状态的存在的解释，因为它作为"生存之存在论结构的理论透视"[43]是就某一个层面来解释此在之存在方式，这个层面尤其通过"'科学'和'研究'的不当意图"[44]而决定性地还由存在论来规定，而这种存在论由于其普遍的要求恰恰是应当受到拒斥的？

由此我们就指出了那些主导问题，借助于这些主导问题，一种详细的探究（参看本文注5）就还必须把《存在与时间》的具体命运以及诸如"转向"之类的东西的必然性作一澄清。海德格尔从疑难中学习：存在不止于是存在者之存在。思想的原始方式要追问存在之为存在（dem Sein als Sein）。思想本身应合于存在之呼声（Zuspruch）。存在本身以一种十分彻底的方式是历史性的，比《存在与时间》所猜测的还更彻底得多。"存在"本就是一个发生事件（Geschehen），它于自身中包含着它本己的迷误，于自身中庇护着它的丰富性并且以不同的方式抑制自己。尽管如此，若没有人就没有存在存在。存在始终是一种终极的直接性，这种直接性不再能够被中介化，因为它本身在一种严格意义上作为中介化首先让每一存在者进入其本质之中。如果说这一敞开的领域本身作为这样一个领域可以用一个词语或"概念"来说明，那么，后期海德格尔就以"命运"或"存在之命运"来表示。这个表达难免令人误解。人们说，它是"神话上的"。命运是不再能得到"证明"的。黑格尔身后遭到马克思的一种类似的指责。在某个层面上，这种指责甚至是正确的，因为表象性思维在其意谓的主观性中不再能够追踪这里所思、所说的东西。但问题依然是：从思想之实事来看，一种思想的转变是否成为必然的。这乃是我们对《存在与时间》之后的海德格尔所做的研究工作的先行问题。

如果人们再次思索一下基督教的历史经验的结构和方式，恰如海德格尔在阅读保罗书信时所发现的那种结构和方式，那么，人们就将注意到，"命运"以其方式又与末世论的恩典时刻有一种最紧密的亲缘关系。当然，它们不是同一个东西。对此在之历史性——原始基督教的历史经验本来就具有这种历史性——的"现象学的建构"，本身又借助于海德格尔的思想而被引向其本原近处：一切都涉及到那种准备，以便人得以一跳而进入真理本身的经验之中。以一种神秘的方式，后期海德格尔那种真正的能够期待（Wartenkonnen）相当于对《旧约》—先知的和基督教的信仰经验的即将到来的实现的期待。当然，海德格尔在细节上难以看清的关于思想与信仰的关系的观点完全阻碍了这样一回事

情，即：使两者匆忙地在一起共同工作而两败俱伤。[17]但这里至少是一种神学的沉思能够安营扎寨的地方

海德格尔当年的经验的爆破力是惊人的。这话不仅适合于他自己的道路。海德格尔早期在弗莱堡和马堡的许多学生今天还在证实当年与海德格尔打交道所带来的成果和益处。我们这里只举出克吕格尔(G. Kruger)和伽达默尔。[18]但是，神学的宗旨也没有完全从这种思想的领域中消失，成熟时期的海德格尔在回头解说这些开端时讲的一句话可以说明此点。海德格尔说："没有这一神学的来源，我就决不会踏上思想的道路。而来源(Herkunft)始终是将来(Zukunft)。如果两者相互召唤，并且沉思在这种召唤中变得游刃有余的话……，那么就有了真实的当前(Gegenwart)" [19]

人们必须总是一再来来回回地走上这种思想的道路，以便能够从其不断的变易出发理解它的意义。但是，在这种思想中包含着太多的冲动，以至于它已经——"在历史学上"得到澄清之后——不能被托付给过去了。而毋宁说，从这些开端中才可真正见出推动这种思想的力量。这种思想并没有丧失现实意义。举例讲来，人们只要想一想那种尤其在神学领域里与布洛赫(E. Bloch)相联系的、受到大量讨论的对于真理、历史与将来的关系的规定——当然，这种规定还远远地没有得到廓清。进一步，我们或可指出：对基督教信仰的现象学规定，在围绕基督教的启示与古希腊思想之遭遇的古老争论中的方法取向等等。诸如"决断论"(Dezisionismus)、"复古派"(Archaismus)、"本真性的行话"(Jargon der Eigentlichkeit)之类的提示语，虽然标志着海德格尔思想的一个危险(尽管更多地是他的直到今天的追随者的危险)，但绝没有切中正题。海德格尔的思想依然期待着将来的对话——甚至是对话的开始。

孙周兴 译

[注释]

* 本文原刊于 Philosophisches Jahrbuch《哲学年鉴》第七十四年度，1966，页126－153。选自 O. Poggeler 编，Heidegger – *Perspektiven zur Deutung seines Werkes*《解释海德格尔著作的种种观点》，Konigstein，1984，页140－168。——编者注

① 参看作者的 *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phanomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers*《海德格尔早期著作(1912－1916年)中的形

而上学、先验哲学与现象学》一文，载 Philos. Jahrbuch，卷七十一（1963/64），页331－357。——眼下这篇文章最初作为上文的进一步发挥（参看本书页64注5）以上面这个标题发表在同一杂志的卷七十四上（1966），页126－153。在此付印时，作者仅对文本稍事加工，并以新的文献补充了部分注释。但自该文最初发表以来，我却一直不知道对之作一种真正的补充。在这篇早先写的关于早期海德格尔的文章中所讲的话，以及对我们眼下的语境来说意味深长的东西（试图对先验哲学与形而上学、关于胡塞尔的特殊理解、关于时间与历史问题的论述、存在学说和范畴学说的存在论基本问题等等，作一种共同的思考），在此可以被设为前提。

② 作为说明早期海德格尔的一个例子，读者亦可参看 M. Brelage, Studien zur Transzendentalphilosophie《先验哲学研究》，Berlin，1965。

③ 在这一准备时期中还缺失的一个维度，乃是早期海德格尔与他的老师胡塞尔的争论，这场争论当在另一场合得到详细描述（参看本文注5）。对此，实质上可参看 E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*《胡塞尔和海德格尔的真理概念》，Berlin，1967

④ 珀格勒尔（O. Poggeler）提供了惟一可靠的报道，见 *Der Denkweg M. Heideggers*《海德格尔思想之路》，Pfullingen，1963，页36－45，先已刊于 Zeitschrift fur Philos. Forschung，卷十三（1959），页597－632，特别是页604－605。珀格勒尔书中大部分报告材料来自贝克尔（Oskar Becker）教授，后者自一九二二年起是弗莱堡大学的编外讲师。古佐尼（Alfredo Guzzoni）在资料方面对珀格勒尔的怀疑（载《哲学年鉴》，同前，卷七十一，1963/64，页398）已经站不住脚了，因为海德格尔已对珀格勒尔的书作了整体的赞同。我自己可以援引那些相应的与海德格尔的对话，这些对话虽然超出珀格勒尔的报道而不再带来什么重要的角度，但也没有提供任何理由，可以让我们怀疑珀格勒尔的论述的主要倾向。

⑤ 很遗憾，我本人对于海德格尔的基础存在论的广泛研究 *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortsbestimmung*《论存在问题在海德格尔思想中的起源和意义——一种定位的尝试》（LXVIII 1417PP.，哲学博士论文，1962，格里高里教宗大学）因为其他方面的需要，直到今天还未能付印。文中对必需的更大的探究工作的说明涉及到这部著作；眼下这篇论文是对这项研究（完成于1962年春季）的附录二稍事加工后的文本。

⑥ 在本文中，莱曼在一种宽泛的意义上使用"形式化"一词，它意指形式（结构）上的刻画或揭示，海德格尔偶尔也在这种宽泛的意义上用"形式化"一词。在《宗教现象学导论》中，海德格尔在严格的意义上区分了"普遍化"（Generalisierung）、"形式化"（Formalisierung）、"形式指示"（Formale Anzeige）三者（参《海德格尔全集》，卷六十，页57以下）。——校注

⑦ 舍勒在 *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*《伦理学中的形式主义与实质的价值伦理学》（Halle，1916）中，虽然谈到了一种"宗教理论"

等等(页619以下),但据我所知还找不到一种"宗教现象学"的概念。——这个概念特别出现在对于舍勒的批判性著作中(例如在盖泽尔[J. Geyser]那里)以及一九二五年在莱乌(G. van der Leeuw)的宗教现象学中。

⑧ 见海德格尔在私人印刷出版的纪念文集 *Hermann Niemeyer zum 80. Geburtstag am 16. April 1963*《尼迈耶八十寿辰(1963年4月16日)》中的文章(海德格尔献给尼迈耶的文章,页29-40),页35。

⑨ 同上,页33。

⑩ *Sein und Zeit*《存在与时间》,页72注。

⑪《帖撒罗尼迦前书》五章1-10节。

⑫ 比如可参看《帖撒罗尼迦前书》四章16-17节。

⑬ 这是珀格勒尔的报道,参看《海德格尔思想之路》,同前,页36。

⑭ 同上,页37-38。

⑮ 特别可参看E. Fuchs, *Glaube und Erfahrung*《信仰与经验》,论文集,卷三,Tübingen,1965,页118-126、334-363。更新的评注尤其可参看里戈(B. Rigaux)在 *Etudes Bibliques*《圣经研究》(Paris,1956)系列中的著作,以及H. Schlier, *Auslegung des ersten Thessalonicher-Briefes*《释帖撒罗尼迦前书》,载Bibel und Leben,关于我们讨论的诗句,特别参看该文第四部分(1963,页19-30)——我们在此不能深究再临(Parusie)之推延、保罗末世论的结构以及末日预言对于原始基督教的意义等困难的解经学的和神学的问题。这里替代大量参考文献,读者可参看作者的 *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*《经文中第三日的复活》,Freiburg,1968,页24-25、304-305、330以下、333-334。

⑯《哥林多后书》十二章9-10节。——珀格勒尔在上引书的页37上,也在这一语境中也合理地忆及基尔克果的"肉中刺"论题。

⑰《哥林多后书》十一章23-33节。

⑱《哥林多后书》四章11节。关于此点,可参看《存在与时间》,同前,页249注1,以及珀格勒尔,同前,页43(路德1518年海德堡辩论的第二十三个论点)。

⑲ 参看《哥林多后书》六章2节,以及《帖撒罗尼迦前书》五章2节。"得救的日子",特别是"耶和华的日子",乃是《旧约》的先知末世论的一个经典概念。关于此点,可参看莱特,*Theologie des AT*《旧约神学》,卷二(München,1965,第四版,页129以下),多处出现(见[原书]索引)。对于这一《新约》历史经验的特殊的《旧约》根源,我们在此不能予以深究了。

⑳《哥林多后书》六章10节。

㉑《哥林多后书》七章4节。

㉒《以弗所书》五章16节;《歌罗西书》四章5节。

㉓ 海德格尔,《存在与时间》,同前,页310;并参看该书页57上下文。

㉔ 海德格尔,*Was ist Metaphysik?*《形而上学是什么?》,Frankfurt,1955,第七

版，页 37。

㉕ 海德格尔，*Unterwegs zur Sprache*《走向语言之途》，Pfullingen，1959，页 235；也参看该书，页 169，243－244；*Aus der Erfahrung des Denkens*《从思想的经验而来》，Pfullingen，1954，页 13 —海德格尔的"痛苦"概念获得了一种独特而富有成果的对黑格尔的相应概念的辨析

㉖《诗篇》二十篇 16 节（原注经文章节与中文和合本不同。——编订）

㉗ 那些对我们今天的观念来说沉重的关于末日预言的属性的比喻，尤其也是对将来临的东西的严重威胁和具体的紧迫性的透彻说明。由于种种不同的原因，末世论的因素没有末日预言的因素是不行的。这或许的确是一个独特的课题。

㉘ 参看《帖撒罗尼迦前书》五章 8 节，以及别处。

㉙ 参看《罗马书》四章 18 节。

㉚ 就海德格尔对保罗神学的解说而言，势必有这样的结论，即：他并不十分重视保罗那里的希望和忍耐的重大意义，一般地就是保罗那里的"留驻在途中"（Auf－dem－Weg－Bleiben）的重大意义。对实际性的分析，尤其是对决心的分析，也许从中出发就会好多了。主的绝对再临（Parusie）与日常的末世论的生活处境之间的差异和共属关系，始终还是不确定的。在一种准确的存在论分析中，这些未解决的问题的重要性加强了。

㉛ 对此可参看海德格尔，《存在与时间》，同前，页 427 注 1，以及海德格尔，*Vom Wesen des Grundes*《论根据的本质》，Frankfurt，1955，第四版，页 39 注 56。

㉜ 这一点深深地与哲学思想的追问特征联系在一起，而哲学思想在这个方面彻底地与神学思想区别开来。这个特性至少是现代哲学思想的标志之一。因此，一切说明尝试，即一切想把那种对由基督教信仰领域而来的形式的或者实质的规定的接受不加审查地视为"世俗化"（Säkularisierung）的说明尝试，同样也是目光短浅的，并且更多地掩盖了问题，而不是解决了问题。从神学角度看（恰恰是从天主教神学的角度），诸如"世俗化"之类的东西的背景首先还必须得到领会。

㉝ *Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt*《关于〈新约〉及其周围世界的研究集》，Tübingen，1962，页 243 以下、283 以下、299 以下及 325 以下

㉞ *Theologie als Wissenschaft*《作为科学的神学》，载 E. Bloch zu Ehren，Frankfurt，1965，页 181－207。一甚至对此的讨论（特别是 H. Gollwitzer / C.H. Ratschow 等等）也利用了一种哲学上不充分的关于海德格尔的陈词滥调。

㉟ 布尔特曼，*Eschatologie und Geschichte*《末世论与历史》，Tübingen，1958，页 184（该书之结尾！）。

㊱ 遗憾的是总还没有见到一种对布尔特曼与海德格尔之关系的哲学上充分的描述。

㊲ 布尔特曼，《末世论与历史》，同前，页 171。

㊳ 胡塞尔在 *Ideen I*《观念 I》中也已经看到了这一点(参看页 32 以下,对第十二节的增补,页 383–384),但没有进一步对那些方法上必要的程序作出辩解。只有当有关先验的或者生存论的陈述本身的逻辑的结构和必然性得到了阐发,整个问题才能得到探讨。在《存在与时间》的准备时期里,海德格尔也根据指示行为–实践行为(actus signatus–actus exercitus)这一经院哲学的对立概念研究了这些问题,这一点已经由伽达默尔十分清晰地揭示出来了,参看 H. G. Gadamer, M. *Heidegger und die Marburger Theologie*《海德格尔与马堡神学》,载 *Zeit und Geschichte*,E. Dinkler 编,Tübingen,1965,页 479–490,此处见页 482–483。此文现在也刊于伽达默尔,*Kleine Schriften*《短论集》,I. Philosophie, Hermeneutik, Tübingen,1967,页 82–92,此处见页 85–86。——亦可参看此卷页 169 以下。

㊴ 海德格尔,《存在与时间》,同前,页 12。

㊵ 对这整个问题的更准确的描述,须参考本书注 5 所指出的著作。

㊶ 海德格尔,《存在与时间》,同前,页 298。

㊷ 同上,页 344。

㊸ 同上,页 420。

㊹ 关于此点,参看同上,第 65、66、69、72–75 节。

㊺ 同上,页 392。

㊻ 同上。

㊼ 海德格尔,《形而上学是什么?》,同前,页 17。

㊽ 有关基尔克果的自我(Selbst)概念,可参看 Selbst《自我》一文中的若干提示,载 LThK《教会神学词典》,卷九(Freiburg,1964,第二版),特别是页 616–617。

㊾ 对于基尔克果,海德格尔本人的表述就够了,见《存在与时间》,同前,页 190 注 1、235 注 1,眼下特别是页 338 注 1。

㊿ 海德格尔,《存在与时间》,同前,页 373。——尽管一九二三年出版的瓦登堡(Y. von Wartenburg)与狄尔泰的通信显示了某种与海德格尔的设问的亲缘和亲近(尤其是瓦登堡),但海德格尔的关键批评却不可避而不谈:《存在与时间》,同前,第 22 节,页 397–398。——有关与海德格尔相关的狄尔泰和瓦登堡,特别可参看珀格勒尔,《海德格尔思想之路》,同前,页 30 以下及页 34–35;以及胡纳曼(P. Hünermann),*Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*《十九世纪历史思想的突破》,Freiburg,1967。

51 在这里,我们或可回忆一下海德格尔对人格概念和“实行”(vollziehen)这一术语的批判,见《存在与时间》,同前,页 46、48–49。

52 参看海德格尔编辑的讲座:第 24 节,页 410–411(单行本页 44–45),页 377(单行本页 11),以及附录二,特别是页 457(单行本页 91)。这里十分独特的是,胡塞尔最早在一九一七年(这些讲座则作于 1905 年)就特别地补上了这些段落。关于此点,现在可参看本书注 58 中所引的著作,页 52 或页 422。

53 同上。——章节引言或段落引言以及目录是由斯泰因(E. Stein)和兰德格雷贝(L. Landgrebe)做的(参看海德格尔的导言,页368,单行本页2)。胡塞尔本人是否再次审阅过文本(也许还包括标题),这是不太清楚的事了。此外,文中表述实际上是十分符合内容的。

54 同上,特别可参看页413(单行本页47)。

55 关于胡塞尔与海德格尔的时间分析的关系,现在亦可参看伽达默尔,《海德格尔与马堡神学》(见本书注38),页483–485。有关其模棱两可的基础,也可参看兰德格雷贝,*Husserls Abschied vom Cartesianismus*《胡塞尔对笛卡尔主义的告别》,载Philos. Rundschau,卷九(1961),页133–177,特别是页167–173,后载兰德格雷贝,*Der Weg der Phänomenologie*《现象学之路》,Gütersloh,1963,页163–206,特别是页192以下;眼下也可参看其*Phänomenologie und Geschichte*《现象学与历史》,Gütersloh,1968,页192–197,199–200。

56 我们必须说明这一点,以反对今日的一些解说(它们认为海德格尔在这方面依赖于胡塞尔),尽管可以证明:胡塞尔只是通过从《存在与时间》而来的灵感和讨论才进一步扩展了他的设问。

57 迄今为止,对海德格尔的解释工作令人惊奇地很少关心这样一个事实,即:海氏在《存在与时间》中而且尤其在其他著作中完全避免了"反思"(Reflexion)这个概念。

58 一九六六出版的胡塞尔文库第十卷*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*《内在时间意识的现象学》(1893–1917)在此需要作一种彻底的研究,也可参看编者波姆(R. Boehm)的富有启发性的导论(Haag,1966)。讨论胡塞尔(包括早期)的时间和时间性的相应著作,眼下还付诸阙如。

59 因此总是一再会让人产生"现实主义"的印象。从某个视角来看,这种异议是无可避免的,但并未切中海德格尔关于物的基本观点。此问题必须得到专门的处理。

60 关于这些讲座的日期的所有说明都来自一份我自己做的讲座目录(弗莱堡大学和马堡大学),同时,弗里茨·海德格尔先生(Fritz Heidegger)为我提供了富有价值的补充。——里查德逊(W. J. Richardson)在Heidegger《海德格尔》一书中(Haag,1963,页663–671)以一目了然的形式罗列了全部讲座。

61 据本书注8中引用过的海德格尔为纪念尼迈耶而作的短文,页35。——之所以要重新关注亚里士多德,是因为海德格尔很早就受布伦塔诺的博士论文*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*《论亚里士多德那里的存在者的多重含义》(1862)的引导而接近这些问题了,参看同上,页29–30以及别处。

62 特别可参看页3–4、10、14、18、25、32–33、39–40、93、138–139、159、170–171、199注1、208、212–214、219、225–226、244注1、314–315、21、427以下、

432－433(注)

⑬ 见本书注8或注61所引的尼迈耶纪念文集,页35 36。

⑭ 参看海德格尔,《存在与时间》,同前,页28 39。

⑮ 同上,页140(标题)以及注 。

⑯ 同上,第四节,页212以下,在那里,海德格尔与亚里士多德的关系中的整个矛盾状态昭然若揭。

⑰ 参看伽达默尔的富有启发性的说明("实践知识"－良知)("Phronesis"－Gewissen),见《海德格尔与马堡神学》,同前,页482或84－85。

⑱ 同上。 —在《存在与时间》中亦有 些细枝末节的阐释,这 一点无疑是可以承认的。

⑲ 同上。

⑳ 实际上,海德格尔是由于一篇未付印的亚里士多德解释而被聘请到马堡大学的。关于这 一点,可参看伽达默尔,同前,页481,或者页84(亚里士多德阐释之导论),以及克尼特梅耶(H Knittermeyer),*Die Philôsophie der Existenz*《生存之哲学》,Stuttgart,1952,页212(形而上学 —解释)。

㉑ 参看海德格尔,《存在与时间》,同前,22、235、405、428。

㉒ 参看《哲学年鉴》,卷七十 (1963/64),同前,页398。

㉓ 同上(此处重点多为作者所加)。

㉔ 同上。

㉕ *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*《当代精神生活中的生存哲学》,Heidelberg,1964,第三版,页233。

㉖ 在上引 的珀格勒尔的书中(页38－39)有更准确的描写。

㉗ *De doctr. christ*《论基督教义》,c 4,4。——关于此点的详论,参看R. Lorenz,*Fruitio Dei bei Augustin*《奥古斯丁的神性之享受》,载Zeitschrift fur Kirch－engeschichte ,卷六十 (1950/51),页75 112(神学博士论文,Halle,1941)。——海德格尔在*Holzwege*《林中路》的 个富于启发性的语境中,利用了这同 段文字,见《林中路》,Frankfurt,1963(第四版),页338－339。

㉘ 关于此处和下文的阐述,可参看R Lorenz的研究(见本书注77和注81)。

㉙ 从对这个核心概念的形式－思辨的渲染来看,它在此具有其各个具体的根源中的 个根源,这 点尤其为亨利(P. Henry)所显明,参看亨利,*La vision d'Ostie*《奥斯替亚的幻象》,Paris,1938,页114。

㉚ 参见索尔茨H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus' De civitate Dei*《世界史中的信仰与无信仰。对奥古斯丁的〈上帝之城〉的 个评注》,Leipzig,1911,页198以下、208。一索尔茨在其附录中首次使人们注意到这个术语的关键含义,这是他的功劳。也许海德格尔当时并不知道这部耸人听闻的著作。

⑧ 有关概念史,可参看 R. Lorenz, *Die Herkunft des augustinischen Frui Dei*《奥古斯丁的享受神性的起源》,载 Zeitschrift für Kirchengeschichte,卷六十四(1952-53),页 34-60,参看其中的重要补遗,页 359-360;以及 H. Lewy: *Sobria ebrietas*《有节制的醉》,Gießen,1929,页 111;J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*《圣奥古斯丁的伦理学》,Freiburg,1909,1929,第二版。

⑧ 参看 I. Meier, *Zwei Grundbegriffe augustinischer Theologie in der mittelalterlichen Franziskanerschule*《在中世纪弗朗西斯托钵僧派那里的奥古斯丁神学的两个基本概念》,Werl,1930。

⑧ 关于此点,可参看 R. Lorenz,同前,页 39。

⑧ 参看珀格勒尔,同前,页 39

⑧ 同上。——珀格勒尔在这里在何种程度上准确地描绘出海德格尔当时的观点,这还很难说。而无论如何,这样一种评价是包含着大量问题的。

⑧ 同上,页 41。——在这里,着眼于早期海德格尔,珀格勒尔搞得有些过火了。实际情形本质上要更为复杂些,这一点举例讲来可以根据 R. Lorenz 的对奥古斯丁的"拥有上帝"(habere Deum)的阐释清楚地看出(神性之享受,见本文注 77),页 140 以下:说人在这里"抓住了"上帝,那是"冒失的";即便在这里,上帝也是首先要被寻求和祈祷的;对"拥有"(habere)的末世论的实现。我们的确不可把这种无差异的有关"拥有"的说法理解为一种清晰的和确定的关于存在(作为现成状态)的解释。这一基本原则当然是在解释希腊存在论时必须重视的,而且首先是在解释领悟教父时代的神学思想时必须重视的。关于此点,亦可参看 H. Hanse,"Gott haben" in der Antike und im frühen Christentum. Eine religions- und begriffsgeschichtliche Untersuchung - Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 27《古代和早期基督教中的"拥有上帝"。一个宗教史和概念史的探究,即宗教史的尝试和准备工作》,Berlin,1939。但这些评论并不能阻碍以下事实:为珀格勒尔所指明的"发展"无论如何是存在的(即使我避免用"被迫的"这个字眼),而且也许在其内在的重要性来看只有在这个煽动性的缩写记号中才能为人们所认识。珀格勒尔本人在这里无疑只是想把他的报道理解为通向《存在与时间》的一条踪迹,而没有全盘认可一道给出的评价。但在我看来大有必要说明一下,当海德格尔在其奥古斯丁阐释中像对待前苏格拉底思想家那样给予奥古斯丁许多热爱时,奥古斯丁(以及其他思想家)根本上就会提供出更多的东西,而且会呈现出一个更为多变的形像。

⑧ 这样一个评判是以关于人验概念的结构和历史的彻底研究为前提的。

⑧ 见珀格勒尔,同前,页 40。——以此仅仅触及到对《罗马书》一章 20 节的教父学解释的一个方面,关于这一点,可以查阅 K. H. Schelkle, Paulus, *Lehrer der Väter*《保罗,教父之师》,Düsseldorf,1956,第二版。此解说也不适合于阿奎那(参看其《罗马书》评注)。

⑳ 参看珀格勒尔,同上。——海德格尔在此引用了一五一八年海德堡辩论的论点(参看 WA 1,页 350—374,有关文中所指出的主题,特别可参看 WA 1,页 354,17 以下)。路德首先援出《哥林多前书》一章 18—25 节作为理由(《形而上学是什么?》的一个回声——同前,页 19-20)。有关海德堡辩论的整体解说,可参看 E. Schlink 的海德堡大学校长就职讲演,*Weisheit und Torheit*《智慧与愚蠢》,载 Kerygma und Dogma,卷一(1955),卷一至二十一(论海德格尔部分见页 6)。即使在这里,路德的地位亦不可低估—对于这个事实,可参照阿奎那就此点所作的同样"尖锐的"评注。

⑩ 海德格尔在奥古斯丁、巴斯卡尔和基尔克果那里看到了真正的基督教精神的十分原始的突发。他们"在存在状态上"看到了决定性的东西,但只能"在十分狭窄的眼度内在存在论上"(参看《存在与时间》,同前,页 190 注 1)把它带向一种充分的把握。海德格尔之所以偏爱这些宗教书籍(诸如路德:同上;基尔克果:同上,页 235 注释),乃是因为它们——虽则在概念上较少得到阐发——却较为透彻地描写了实事。这种存在论上的(在此亦即生存论上的)阐释有助于那种藉"解构"实现的原始经验。

⑪ 参看 R. Lorenz 在《奥古斯丁的神性之享受》(见本书注 77)中做的出处说明。

⑫ 在《存在与时间》中对"解构"的具体贯彻,在海德格尔后期著作中对"解构"的具体贯彻,以及这个解释学上的关键概念的实质意义,我们在此不能进一步加以说明了。

⑬ 如可参看《存在与时间》,同前,页 190 注 1,以及其他已经引用过的说明。

⑭ 同上,页 43-44。

⑮ 同上,页 139 以及注释。——关于这个主题,现在特别可以参看杜施罗夫(U. Duchrow),*Sprachverstandnis und biblisches Horen bei Augustin*《奥古斯丁那里的语言领悟与圣经倾听》,Tubingen,1965,页 12 以下,22 以下,225 以下。

⑯ 参看《存在与时间》,同前,页 171。关于这个主题,也可参看 W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*《基督教与历史性》,Stuttgart,1951,第二版。

⑰ 参看《存在与时间》,同前,页 190。

⑱ 惟在页 427 上,海德格尔引用了 *Confession*《忏悔录》第十一卷第二十六章的一个段落。在谈论时间性的"延展的恒久状态"时——人们在这里不由自主地会想到奥古斯丁的"心灵的延展"(distentio animae)—,海德格尔却没有注明任何清晰的出处。C. Andresen 针对这种情况写道:"……此外,海德格尔在《存在与时间》的这些关键章节中差不多没有引用奥古斯丁,尽管这个论题直接挑起了历史的比较……",见 *Zum Augustinus - Gesprach der Gegenwart*《论当代的关于奥古斯丁的对话》,Darmstadt 1962,页 36。

⑲ 参看《存在与时间》,同前,页 427。

⑩ 同上,页425及426.

⑩ 作为形式原则,海德格尔的同等原始性概念(我们在此不能解说其重大意义)令人想起奥古斯丁的存在、认识、意志(esse, nosse, velle)的三合一:这三个组成部分只有在一种"三者共生的自行渗透程序"的统一性中才"达到统一",参看贝林格(R. Berlinger), *Augustins dialogische Metaphysik*《奥古斯丁的对话形而上学》, Frankfurt am Main, 1962,页173:诸本质环节的三合一的统一性原则本身就是"这种"统一性。倘若人们想把三个环节的统一设定为自为地实在的,那么,这种统一性就会化为人格的统一性;这三个环节也没有会聚到人格的统一性之中,而是作为活生生的结构环节而源出于这种统一性。精神、爱与认识的交融并没有消除差异:"不可分割却又截然分清,谁能明见此点"(《忏悔录》,同前,卷十三,第十一章)。进一步可参看贝林格,同上,页171-184。参看《存在与时间》,同前,页131:"但原始的东西的非派生性并不排除对原始东西具有组建作用的存在性质的多样性。如果这些性质是显现出来的,它们在生存论上就是同等原始的。组建环节的同等原始性现象在存在论上常遭忽视;这是因为人们在方法上未经管束:事无巨细,总倾向于用一个简单的'元根据'来指明其渊源"。(也可参看同上,页334:"存在机制的原始整体性与某种终极的建设因素的简单性和惟一性不相涵盖"。)在时间性的绽出状态的统一性中,同等原始性达到了一个第一性的极点;《演讲与论文集》中的自发地统一起来的"四重整体"(Geviert)的纯一性表明,哪怕是后期海德格尔,也没有忘记这个早期的基本观念。——或许还应提一下,"同等原始性"原则在舍勒那里起着某种作用,但也是在经院哲学的超验学说的可转变性中具有某种重要意义。两者处于一种与奥古斯丁的对话中。连胡塞尔也使用这个概念

⑩ 更准确的说明参看C. Andresen编,《论当代的关于奥古斯丁的对话》,同前,页483-485。关于Duchrow,可参看本书页97注94;A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitatslehre*《奥古斯丁三位一体学说中的词语与类比》, Tubingen, 1965。

⑩ 关于此点,仅可参看《存在与时间》,同前,页48-49、229,以及页427注1。

⑩ 同上,页10(海德格尔对路德的海德堡辩论之论点所做的研究的清晰回响,参看上文)。

⑩ 当人们十分片面地把海德格尔视为"新教"思想家时,这一点就尤为令人遗憾。根本上,他无疑是不能如此简单地被安置的。在马堡,海氏讲授阿奎那;在弗莱堡,海氏十分激进地指向早期路德。

⑩ 参看海德格尔,《存在与时间》,同前,页249注释,和《论根据的本质》,同前,页24以下,海德格尔在那里提到了保罗和《约翰福音》。此外可以看到一些附带的痕迹,令人注意到那些书面语:引入"一切真理中"(《约翰福音》十六章13节——《存在与时间》,同前,页221);"完成他的行程"(《提摩太后书》四章7节——《存在与时间》,同前,页243-244);死亡如何以及何时进入"世界"(《罗马书》五章

12 节 《存在与时间》,同前,页 248);《存在与时间》,同前,页 391,第 5－8 行,假定了对死亡与诞生的努力和理解这个前提,令人想起《罗马书》第六章所讲的死与生。

⑩⑦ 海德格尔,《存在与时间》,同前,页 199 注 1。

⑩⑧ 参看上文第四部分。

⑩⑨ 一九二二—一九二三年冬季学期。

⑪⓪ 此讲座现以 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*《存在论(实际性之解释学)》为书名,被辑为海德格尔《全集》第六十三卷出版(Frankfurt a. m Main, 1988)。——译注

⑪① 参看海德格尔,《存在与时间》,同前,页 268 注 1(1924 年 7 月)。

⑪② 海德格尔,《存在与时间》,同前,页 330。

⑪③ 在《存在与时间》中,应该清楚地区分形式上的整体性的问题与能整体存在(Ganzseinkonnen)和整体存在(Ganzsein)的问题。对于这种差别的重要性,可参看本书页 64 注 5 所提到的著作。

⑪④ 参看海德格尔,《存在与时间》,同前,页 374。

⑪⑤ 同上,页 12(重点号为我所加)。

⑪⑥ 海德格尔,*über den Humanismus*《关于人道主义的书信》,Frankfurt,页 41。

⑪⑦ 除了已经引用过的《存在与时间》的文字之外,特别可参看海德格尔的演讲报告:*Phanomenologie und Theologie*《现象学与神学》(见本书编注),一九二七年七月九日应图宾根福音新教派大学生协会之邀做的演讲,并且相应地于一九二八年二月十四日在马堡重做;后期则可参看 H. Noack, *Gesprach mit Martin Heidegger*《与海德格尔的对话》,载 Anstoβ 呈,Evangelischen Akademie Hofgeismar 编,第一期(1954),页 30－37。

⑪⑧ 有关伽达默尔,可参看他的 *Wahrheit und Methode*《真理与方法》,Tubingen, 1965,第二版,第二版前言;亦可参看他的《海德格尔与马堡神学》一文,同前,页 487,以及页 88－89。

⑪⑨ 海德格尔,《走向语言之途》,同前,页 96。

『法』皮 罗

海德格尔和关于有限性的思想*

柯也夫(Al. Kojève)在其很值得注意的《黑格尔哲学引论》中,有几处提到了海德格尔哲学的根本意义。海德格尔被他放在和黑格尔或毋宁说和黑格尔学说中某种人类学的、无神论的和有限论的理论相平行的地位。

例如,柯也夫写道:"某些人从来就否认上帝和来生。但黑格尔是第一个试图建立一种完全无神论的和关于人的有限论哲学的人(至少在《大逻辑》和一些早期著作中如此)。他不仅在"现象学的"平面上正确描述了有限的人的存在,使他得以无矛盾地利用犹太-基督教思想的根本范畴。他还试图(没有完全成功倒是真的)用一种彻底无神论的和有限论的形而上学和本体论的分析,来补充这种描述。但他的读者之中很少有人懂得辩证法归根到底意味着无神论——从黑格尔以后,无神论从未提高到形而上学和本体论的水平。在我们的时代,海德格尔是第一个企图讲一种完全无神论哲学的人。但他似乎也没有超出在《存在与时间》第一卷(只出了第一卷)中所发挥的现象学人类学的范围。这种人类学(毫无疑问值得注意并且是真正哲学的)归根到底也没有在《精神现象学》的人类学之上增加甚么新的

东西(此外,如果海德格尔没有发表他这本书,《精神现象学》也许是人们永远无法懂的);但无神论或本体论的有限论在那里以一种完全融通一贯的方式隐含地被肯定了。这并没有阻止某些有评判能力的读者来谈论一种海德格尔的神学,并在他的人类学中发现一种来生的概念。"[1]

因此,在柯也夫看来,早期海德格尔和早期黑格尔之间,也许也在后期海德格尔和后期黑格尔之间,或毋宁如有些人现在所想的,和后期谢林之间,有某种确定的类似……我们不来讨论这些类比,但我们要问,是否能正当地说在海德格尔有一种关于有限性的理论。初一看,这种疑问似乎是没有根据的。事实上,关于海德格尔思想流行的一个最固执的表现不就是把"第一个"海德格尔或多或少无神论的英雄主义和"第二个"海德格尔或多或少宗教性的寂静说相对立吗?海德格尔自己在《什么是形而上学?》中不就肯定"存在本身本质上是有限的"[2]吗?另一方面,在他论康德的书中不是说:"比人更根本的是在他之中的此在(Dasein)的有限性(Endlichkeit)"[3]吗?当然是这样。可是,还得要问为甚么 Endlichkeit 或有限性的概念会被海德格尔抛弃,以及这种抛弃的最后意义是什么。还有,为了回答这个问题本身,首先还得知道,以后习惯上把 Endlichkeit 这个名词译作有限性(finitude),是否就已经严重地歪曲了那种企图用这样一个概念来为自己开辟一条道路的思想。最后,为了满足这一要求,还必须有一个先决问题,那就是首先要确定通常有限性这个概念所表示的是什么。我们这篇本质上是入门性质的研究论文大部分将用来完成这个任务,只有当我们已经尝试描述出这一条把有限的引导到有限性,并也许以走进一条死胡同结束的漫长道路之后,我们才能至少暗示出海德格尔思想的任何阶段都不能是一种有限性的思想。

另一方面,为了避免一切误解,让我们马上说清楚,这种阐明和矫正并不是要转弯抹角地把我们再引致"绝对"的思想,而是让我们想到那作为"存在"本身的基本构成要素的"变无"(Neantir)。对于"变无"来说,有限性的思想永远显得太简略了,并且在这意义之下,它是永远不够有限的。因此,这概念在今日之所以被抛弃,并不是由于它轻侮宗教,而毋宁是由于它所带来的这整个累赘的神学——此外这种神学还深深地是基督教的。当代的无神论,正如柯也夫正确指出的,恰是这种基督教神学的"扬弃"

* * *

企图要来矫正并确定地消除海德格尔的有限性概念，就当首先说明这概念表示的是什么。要知道这一点，就当从注意这一点开始，即有限性（或如柯也夫所说的有限论[finitisme]）只代表关于有限的一种非常特殊的历史和形而上学的规定性。用有限性这个名词来思想有限的，和用一个名词来代替一个形容词是完全另一回事。有限的并不自然地就是有限性，也如存在并不自然地就是存在的一样。有限的只有在"存在"的一定阶段，并且在关于人的本质、人及其自身、人和一切事物以及和上帝的关系等一整套理论的范围内，才能在有限性的种类之下来表现。用有限性的名词来思想有限的，只有在从康德开始的哲学史中才可能。在笛卡尔派、在中世纪、在希腊思想中，有限的并不是有限性。那时是什么呢？我们说它首先是限定（finition），接着是局限性（finité），但还不是有限性（finitude）。

我们知道，在希腊人那里，"有限"和"完全"是一样的。在那里，无限是有限的否定，正如不完全是完全的否定。"界限"（περαζ）、"终极"（τελοζ）给前此埋藏在非存在的不确定中的存在者定了界限，作了界说或定义。因此界限有一种"显耀"的价值，终极有一种"创始"的价值。只有有限的是真正存在的，因为只有有限的是完成了的或完全了的。相反，那不是有限的，法国人现在有时也还说它是缺乏定限或限定的（Qu'il manque de fini ou de finition），也就是说没有完成或没有完全的。界限并不使一个东西完结，它并不束缚什么，并不压制什么，并不伤害什么。相反地，它使一个东西开始，它把一切可能在其中分有一种形相或一种本质（εἰδοζ）的东西引导、展现在"存在"的"光明"或"真理"中，使它得到解放、安排、确定。海德格尔写道："界限（Grenze）并不意味着某种东西在它旁边停止，而是希腊人已认识的、某种东西从之出发而开始其存在（sein Wesen beginnt）的东西。这就是概念（Begriff）为什么叫做ορισμόζ即界限的道理。"①

因此，以一种我们今天看来可能显得很奇怪的方式，界限或终极在这里不表示任何一种否定，相反，它们是存在的标志。因为事实上只有那有限的是真正存在的，存在和有限是一样的，因为"存在"本身就被想作完成或完结，相反，那应该被作为和无相关，或毋宁说和这种"存在"较低的和降级了的形式即希腊人所谓μηὀν相关的，乃是无限，是无界限，未完成。

可是，这里出现了一个问题，像这样被了解为可感觉和无形式的物质的非存在的这个无，是否穷尽了希腊的否定性的一切形式。只要想起《智者篇》，就足以看出不是这样。事实上，在这里就显出否定性的完全另外一种机制和完全另外一种功能。非存在在这里不再具有柏拉图主义的“柏拉图化”的形式，而只是存在的绝对的相反，是纯粹的、简单的不存在，这就是后来的 Nihilnegativum（否定性的虚无）。在这里，非存在也表现为一种变坏，但是应该以某种方式承认它存在的。不过，主要的区别是，否定性远不是仅仅和存在的较低级品类相关，而是一直上升或返回到可理解的或最高的形式。同时，它的功能也完全改变了，不再是无界限和不定的同义语，而是一种起决定或规定作用的价值，因为它代表着言辞的主要基础。界限或端绪的神圣的、可以说阿波罗式的价值来自它驱除了非存在的无度的无限性，在这里则相反地显得存在本身当和非存在混在一起，以便哲学成为可能；在这意义之下，非存在就有了一种积极的意义，因为下定义这种特殊的限定形式的内在可能性就有赖于非存在的被允许存在。

希腊的否定性的这种双重形式对全部哲学史都有影响。甚至正当关于有限的彻底全新的规定性出现的阶段，我们也发现这种影响奇怪地在起着作用。关于感性事物的恶的无限性和规定性的善的否定性的论点，引起了无数千变万化的变种。可是仍旧不清楚的是，在柏拉图那里，这种否定性的两重性或两值性（ambivalence）的意义本身究竟是什么。因为那非存在怎么能同时既是存在的副产品，又是存在的必要搭档呢？它怎么能一方面一总代表着感性世界散乱的和不可言说的不确定性，另一方面又代表着那言辞藉以为我们产生的这种形式的互相结合的本体论上的必要条件（《智者篇》259[e]）呢？这个问题在这里被判定了无法回答。可是必须注意到一点，因为它牵涉到一种西方形而上学整个命运攸关的事实状况。事实上，值得注意的是，在柏拉图那里这种非存在的决定性复位完成的背景。这种背景是哲学的言辞的背景。让它有非存在，以便有哲学：这就是否定性的升格的意义。只要那限定不是下定义，存在就不和非存在相涉。相反，一旦存在当为非存在所触及，其形式就立刻不再是一种直观的对象，而变成了一种命题的对象。非存在因此就处于一种令人惊讶的两者必居其一的境地：或者它将仍旧深深地低于存在并与存在不相干；或者它将分有存在，但只是为了被言辞所获取。

这种情况显然很有意义。它清楚地表明，一种直观的哲学自然而然地是关于存在的哲学，而一种关心分解言辞的超验条件的思想，则相反被导致给予非存在一种积极的价值。在这意义之下，我们就可以说，"绝对"只有是不可言说的，才是充分地绝对的。一旦我说了话，那同一个就得和另一个相配合，实体就得被打碎，以便能重新组合。因此，言辞是无神论的真正开端。事实上，对于这老"绝对"来说，一切言说都是渎神的，言说永远总是说话反对上帝。一旦我们懂得了这一点，一旦我们看到了只有那否定的区别能力才能建立起言辞的论辩性，那么，为了拯救言辞和为了拯救上帝，就只有把言辞归之于上帝本身，也就是说，把上帝解释为"圣言"(Verbe)或"中介"，以便在实体的废墟上建立起一个"绝对"的新形象。

这种起规定作用的否定性的崇高化，这种"逻各斯"和"否定性"的等量齐观，这种把逻各斯看作否定性以及把否定性看作逻各斯的方式：所有这一切归结为惟一的一个字眼，这字眼就是辩证法。

辩证法以严肃的态度采取了言辞，它说我们不能再从直观开始，应该投身到没有预先保证的言辞中去，并且只有到末了开端才能被阐明。真正的清楚不是沉默不言，而是多言，因为这是一种宣讲的清楚，而不再是一种顿悟的或出神入化式的清楚。最后，它还证明，那种变得贤明和驯化了的"否定"的能力，过渡(passée)到了言辞，而这所谓"过渡"也可以是一种颜色的变色或褪色(une couleur passe)的意义。黑格尔是有理由的：哲学是辩证法，要不就不是哲学，一种直观的哲学总是有点在哲学的这一边或者在哲学的那一边。尼采反对黑格尔也有理由：界限本身和否定性不相干，那种阿波罗式的和酒神式的搏斗在辩证法中就接近死亡了，虽然辩证法想成为"悲剧"的"逻各斯"。海德格尔则通过重新提出一种比希腊人的限定更根本的"存在"的形式，和一种比辩证法的或柏拉图——黑格尔的否定性更根本的"变无"的形式，以寻求这一切理由的理由。

* * *

可是，不论希腊的否定性意义多么模棱两可，以及有多大的变化，总必须承认，从基督教开始，这种否定性总是不断地与完全另外一个关于无的概念相结合。同时，也出现了对于有限的一种新的规定性，即有限作为"局限性"。和一个最高的完满的存在，与"没有任何束缚或限制的存在"[5]的无限性相对立的，应该不再是"限定"，也不是"有限性"，而

是有限存在的"局限性"，在这里，只有无限性是真正积极性的东西，只有对于它，我们才能无保留地说是存在的，相反，那有限存在，如马勒伯朗士在说了别的许多话之后所重复申述的，是"可以说由存在和虚无合成的存在"[5]。现在，无限性和完满性一样了，相反，一切局限性，就它不是最高存在来说，都包含有一种否定。可是，用一个还是笛卡儿的用语，必须注意到否定本身并不是一种缺陷(privation)。当然，它是一种缺乏，一种存在的缺少，它说的是不是什么东西，但对于这种缺乏，我们没有什么好抱怨的；这是一种没有痛苦的缺乏，这是无辜的否定，这种限制不再像在希腊人那里那样是善的了，但也还不像在现代人那里那样是恶的。有限的并不是恶的，局限性并不是有限性，一个有限存在可以是在其本类中完满的。莱布尼兹说单子作为整个的部分"有限地表现着无限性"。

在这种观点中，有限的接受其局限性并不转向有限性，仅只因为它和无限的脱离而又仍旧继续和无限的相关联。在这意义之下，它相对于无限的来说永远是第二性的，在一定方式下，相对于无来说也是第二性的。可是这无与希腊的否定性的任何形式都不能相比拟。它无限地远离一切种类的完满，它不能有任何属性，它代表着绝对的缺乏，是纯粹的简单的不存在，也就是说，恰恰就是长久以来为《智者篇》(258ᵉ)中的外邦人排斥的那纯粹与存在相反的东西。因此，犹太－基督教的传统就可以援引那原始已被斥逐的东西，因此，那作为纯粹虚空的 οὐχ ὄν 就代替了那永远有点弱点的 μὴ ὄν。

可是这种纯净化的副本，就是那无，像这样与真实的存在远隔开，就失去了一切意义。就好像它必须以其存在本身，来作为偿付这种纯洁性的代价似的。归根到底，它之所以是绝对纯净，仅只因为它已根本什么都不是。它没有存在，没有任何实在性，却保持着一种主要的功能，这种功能只有犹太人关于创造的理论才能使我们理解。事实上，那否定性的虚无是与创造有联系的。如果创造不是从无中(ex nihilo)创造出来，它就不是真正的创造而是安排、排列或流出。因此，无造成了创造的整个特征，至少是关于创造的某种观念，这就正是柏格森在宣布无的虚幻时所批判的那种观念，事实上，无在柏格森那里只是放在下层的东西。

"在无限完满的'存在'中，没有无"。[7]"绝对"作为"绝对"，不会与非存在发生关系。因此无在真正就它本身来看的"存在"面前就消失

了。反之，一旦这“存在”当产生那些真正与它本身有区别的存在时，无又重新体现出来了。这时，“存在”消失了某种积极性的东西，以便披上如马勒伯朗士所说的“创造者卑贱的、可以说屈辱的性质”。在从无生有的创造中，无就这样显得是创造者不可缺少而又有点令人不安的搭档。有限事物的局限性就要靠这无，如果上帝的创造活动有一刻放松，那末无的使事物化为无的能力就会重新占上风。可是，无保证了上帝对一切被创造事物的超越性，就好像那“无限者”当与无相涉，以免与有限者相涉。

这无从不变成一个实在项，而最后担负着一种双重的功能，这双重功能的重要性，没有比在笛卡儿哲学中更好地着重指出的了。事实上，一方面(笛卡儿在这里和马勒伯朗士不同)，无保证上帝有一种充分的创造能力，任何真理或实在性都不能在这创造能力之先存在。由于这一点，上帝完全可以被设想为一个宇宙的绝对君主国中的君主，其中没有任何一条物理的或道德的规律，不能对笛卡儿的上帝采用这句有名的话：“这是合法的，因为我愿意。”另一方面，就有限事物方面说，无标志着把它们与其全部存在所依赖者分离开的距离。笛卡儿说：“如果我把自己看作是以某种方式分有无或非存在的，也就是说，就我本身不是最高存在来看[8]……”，我就不再能把自己看作分有这最高存在，而它却完全产生了我。因此，对无的伪分有归根到底是对上帝的非分有：第一种分有的准实在性毁坏了第二种分有的虚幻的非实在性。由于这样，被创造物就在一位上帝面前被贬低了，对于这上帝，笛卡儿强有力地说，“他使我们继续存在于他之外”[9]，这也恰恰是说，在这存在的外面，只能就是无。但也由于这样，被创造物就显得矛盾怪诞地正好在其依赖性的中心有了某种独立性。事实上，在上帝的外面，有限存在可以说被松放在它的局限性中，既从不抛弃给非存在，也不为真正的存在所吸收。上帝从无那里保持了它，无又从上帝那里保持或窃取了它。局限性的概念说是意志把有限事物固定在这两种变无的形式之间。由于那“否定”的还不知道的特性，黑格尔将会说，样态开始在实体面前存在了，没有实体，样态什么也不是。在这意义之下，关于从无中创造的理论可以用作关于样态——实体关系的古代形式和近代形式之间的中项。

因此，我们看到了把关于有限和关于否定性的希腊的概念和犹太的概念隔开的鸿沟。不管表面现象怎么样——一位圣奥古斯丁自己相

当长时期曾为这种表面现象的牺牲品，从无中创造与造物主的(démiurgique，指柏拉图所讲的——译者)创造深有区别。一切从无中产生(ex nihilo omnia facta sunt)这一基督教教义公式不是继承希腊的理论，毋宁是反对希腊的理论，因为它肯定一切在地上或在天上的东西(因此物质的东西也不亚于精神的东西)都完全在上帝中、并且仅仅在上帝中找到它的本原和存在。因此，在"基督降生"以前，物质在犹太教中就已清除了那些东方宗教以及无疑还有某种柏拉图主义加在它身上的这种渣滓。犹太－基督教中的 ens creatum(创造物)和 ens increatum(非创造物)的二元并列，永不能完全罩住希腊人的 αἰσθητόν 和 νοητόν(物质和形式)的区别。事实上，在基督教中，或毋宁说在这种流传着从无中创造的理论的基督教的非希腊化形态中，并不是物质使形式个体化，并不是物质性给了我们局限性。在这意义之下，我们可以说局限性已经好像是一个本体论的宾词，并且其为天使的，也不亚于其为人的。[①]精神的和物质的东西分有偶然性，也就是标志着一切被创造的东西的特征非存在的可能性。这无本身从未被明示出来，在一切关于创造的哲学中，无就这样在各种偶然性和局限性底下徘徊。因此我们懂得了为什么笛卡儿和康德能提醒我们世界的创造者(Weltschöpfer)，远不止是世界的安排者或建筑师(Weltbaumeister)，因为没有什么东西，既没有观念或本质(笛卡儿)，也没有物质或存在(康德)，不依靠他。由此也弄清楚了，一次是在笛卡儿派那里，上帝奇怪的模棱性，这上帝的智慧节制着他的能力，而他归根到底就其意志说永远是一个犹太人，而就他的理智说又有点像希腊人。最后，也由于这样，我们就同等地能抓住为什么康德虽然赋予人心一种全新的造物主的能力，却坚决主张 intuitus originarius(原本的直观)和 intuitus derivativus(派生的直观)的区别，因为造物主的功能归根到底只有在一个本质上有限的存在那里才能设想，并且只限于来象征那神圣理智的全能。

* * *

把希腊和犹太的关于否定性的各种形式组合起来，可能似乎就当达到穷尽海德格尔所说的"无"谜一样的多义性(Mehrdeutigkeit)。[①]同时，关于有限的一切可能的意义，当能围绕着上面所说的两种规定性加以安排。实际上，这种组合的工夫很可观，我们并不想太严格地依照已经说过的那种三分法的架子。事实上，很显然，比较老的几层意义继续延伸到那些新的意义之中，这些新的意义也总可以在一种经常被思维

着的传统中找到某种前奏。可是，在问海德格尔的无是否能从μὴ ὄν和οὐκ ὄν的二元并列出发来重新发见之前，须说明一下有限的第三种形式，以及相应地说明一下否定性的第三种形式，这些恰恰似乎与海德格尔在他初期作品中所用的概念最相近。这个新的、在某种意义上也与我们西方的和基督教的世界一样古老的论点，就是"有限性"(finitude)的论点。

有限性不是犹太人的局限性，更不是希腊人的限定。事实上，它不是给予一切可能存在者以存在、形式和意义的这种完成或成形，而是一种使事物畸形和变性的伤害、损伤，一句话，是一种真正的缺陷。由于这样，有限性本身就已经带着一种堕落或降级的因素，这使它成为希腊人的限定的反面，也使它能在人类最远古的记忆中找到自己的痕迹。可是，如果我们想识别有限性的近代的形式，我们当拿它来与局限性作比较，既然我们已认为可以在笛卡儿的哲学中找到局限性的最可接近的形象，我们也将再从笛卡儿那里来找关于有限性问题的导线。

在笛卡儿那里，局限性和有限性的二元并列可以借无知和错误的二元并列来说明。无知当归之于被创造的理智的局限性。反之，错误则提高到由于人类意志的无限性。我们可以更确切地说，笛卡儿力图从局限性和无限性的某种搏斗出发来设想有限性，就好像他想拿一种形式上无限的意志的肯定或建立与一种有限的理智的否定或 Négatité(如萨特所说的)互相撞击，以使之迸发出缺陷的火花。

对于要建立一种彻底有限性的哲学的人来说，这种解释由于好几种理由似乎是令人受骗的。首先，有限性像这样显得集中在认识主体的范围内，与它更集中在有缺点的或蒙蔽的认识领域内，即最后集中在认识的病理学中，并不是没有区别的。另一方面，像这样的有限性显然是双倍地第二性的：正如错误也是非认识，自己作为认识的非认识一样，同样地有限性也自己表现为局限性的加重或加倍。因此，有限性只能从局限性出发，并在局限性之中显露出来。由于局限性对无限性来说是第二性的，结果有限性就自己表现为一种后果的后果。此外，还须注意，由于把我们的一切错误都变成了缺点，以便把它们都只归之于我们的意志，笛卡儿就以此诱使人接受一种与我们的存在或我们的本性同为一体的本体论的有限性观念。因此为了能够是深深地无辜的，我们就得深深地对自己的一切缺点负责，就好像对我们的有罪的考虑，同时一下也就使我们从对自己的恶意的考虑解放出来。因此确定地说，

在笛卡儿那里,错误要不是我们当能避免的一种偶发事件:其本身以一种本身低于自由的形式是偶然的事实,又是什么呢?这样,实存的有罪就使我们不注意本体论的有罪,被造物的过错就使创造者成为无辜的了。

可是,比较切近地来看,笛卡儿的理论包含着更积极的成分。事实上,错误的有限性远不是理智的局限性的继续或延长,而是由拒绝或至少是忘记了这种局限性本身产生的。因此,它只是通过取消了局限性而确认局限性。所以我们应该立刻改正这个公式:有限性倒不怎么是加重或加倍了的局限性,而毋宁是违犯了的局限性。它不是巩固了局限性,毋宁是动摇了局限性。归根到底,局限性已经是一种否定,有限性是这种否定的否定,也就是说,必然地是一种无限性,一种假的无限性。

这种虚幻的无限性是双重地无限的,在其原则和其后果中都是无限的。因为一方面,它从意志的无限性开始产生,这就证明了有限性在这里已经更是自由的事,而不仅是自然本性的事;另一方面,它为我们打开了错误的世界,这世界是假无限的,笛卡儿毋宁会说是不定的,但其实是无限制的。此外,这种无限制的和自由的有限性远离真正的神圣的无限性,或者,它飘浮在一种纯属于人的、究竟说来不可解释的偶然性之中,这可能意味着,它既不能从任何东西中引伸出来,逐渐看到不得不把自己设想为一种原始的事实,设想为这样的人性本身无根据的根据,这人现在已不再被规定为 ens creatum(被创造物)或上帝之子,而是被规定为主体。笛卡儿的有限性没有就无限实体的观点来看的本体论意义,这恰恰使他能采取一种就人和就这种主要的"反叛"的观点看的意义,从笛卡儿一直到尼采以及在上帝之死中,这种"反叛"构成了"存在"的一种新面貌,这就是"主观性"的面貌。

对于这种须对错误负责的意志,笛卡儿说它比理智更大,并且更像上帝,[12]对于我们的意志自由,他另一方面又肯定它本身既是可能在我们之中最高贵的东西,似乎能使我们免于服从我们的创造者。[13]这若不是说在笛卡儿那里,有限性和自由已经是一样的,并且有限性不是有限的(就局限性的意义而言)、而是以某种方式无限的,又是什么呢?那么这种自由的有限性的无限性,若不是那种人——他在使自己成为上帝的同时,又使自己由于犯罪而成为人——的非宗教的、普罗米修斯式的无限性,又是什么呢?只要追索一下笛卡儿这种解释的转折,就可以在

这种谬误的无限性中看到惟一真正人的无限性的标志。在这转折的末了,我们所得到的,就是我们现代人所想那样的有限性或有限论的概念。

笛卡儿以后全部哲学的任务在于,哲学被看作彻底且原始的有限性的一种缓慢的获取。重新提起上帝的案件,以便给他一种毫无疑问的博大性,而又仍把恶单只解释为有限的、相对于无限来说的缺乏易感性,这就是莱布尼兹要做的。把人类认识的一切可能的真理记在认识主体的有限性帐上,换句话说,指出某种缺陷可能是一种无限制但又永远有限的认识的条件和所在,总之,把人的认识非神圣化,使它成为一种事物的伪造、歪曲、滥用,却又仍旧让一种更好的认识的影子笼罩着这种太人性的认识,这就是康德要做的。把基督教的原罪观念带进思辨;发见康德所谓"恶的原则"毫无疑问的德性;把认识设想为恶、又把这恶设想为一种善,以便最后借助于辩证的否定性把自由的统治和原始的无罪的破坏统一起来,这就是黑格尔要做的。最后把这种否定性一直推到无,不让它转回到肯定性,而是把那"自为"作为"存在"最深刻的疾病;发见一种本体论上有限的自由在实践上的无限性;指出本质上谬误的自由即是构成意义的潜能;总之,在错误的基础上来设想真理、在分心的基础上来设想专注,这就是萨特要做的,他是左翼黑格尔派中最后和最笛卡儿化的一个。

这里的问题不是要走遍这整条道路:我们只想从这里抓住一点,使我们能懂得为什么海德格尔关于 Endlichkeit、关于有限存在的理论,恰恰不是一种有限性的理论。

为了预见这一点,首先得确定有限性这个名词本身负荷的哲学意向是甚么。这些意向已经隐含在我们上面所说的笛卡儿的问题之中,它们似乎有三个不同的层次:

第一,把有限的设想为有限性,肯定凡有限的所缺乏的,已不再只是一种否定,而是一种缺陷,也就是一种恶,利用这种变成阴暗面的情况,有限性就被作为放荡(déréliction)或不幸(disgrâce);恶不再出自局限性,而是有限性本身就是恶,也就是受罪和有罪。

第二,把有限的设想为有限性,也就是把这种缺陷转变为肯定,以使有限不再是无限的否定,相反,无限是有限的否定。利用这种彻底化,有限性就表现为一种原则:有限不再是无限的反面、无限倒是有限的必然而不固定的背面。事实上,由于最初的原则现在是恶的原则,由

于最初的本原在这里是一种损伤或创伤，就不能不在有限中有一种产生于并仿造着无限的观念，虚幻而固执地梦想有一种救治方法，能使人从成为人的必然性中解脱出来。这种"无限"的观念，这种上帝的观念不是来自"无限"，表现着上帝的不存在，是从有限中自发地涌现出来的，它是彻底的有限性分泌出来又为它自己不能容忍的。它是从有限性带来的阴影，被有限性带来的阴影，是人的一种非本质而又绝对地成为其本质的一部分。因此，人根本上是"要成为上帝的欲望"。"因此"，萨特还写道，"人的情欲和基督的情欲相反，因为人丧失其为人以使上帝得以产生。但上帝的观念是矛盾的，我们只是徒然地丧失了自己；人是一种无用的情欲。"[13]

第三，把有限的设想为有限性，也就是在人的有限条件中看到一种自由的命定。当人能首创一种条件而又不能避免这种条件时，当他自己使自己成为有限而又没有任何可能性不是这样时，有限就变成了有限性。利用这种内在化，有限性就表现为一种自由的命运。自由虽然是"整个的而且无限的"，却如萨特所说是"有限性的升天和创造"。[15]有限性从这方面说，又是自由，因为只有一个本质上有限的存在才能是自由的。笛卡儿的论点被倒了过来，因为，自由现在本身是形式上有限的，即使它在实际上是无限的。因此，自由就是散荡，而散荡就是自由，因为只有完全被抛弃的存在才是完全"在自己那里"的。因此，存在的某种不幸好像是这没有本性的人的新本性。因此，人的无是他的自存性(aséité)的真正根据。[16]

* * *

如果我们按照本文开头所引柯也夫的文字中的一个提示，试把有限性设想为犹太－基督教中堕落概念的发展，则这三种论点深刻的统一性也许会更好地显示出来。当然，并不是通过对这种概念的反复思考，有限性的思想才在哲学史中逐渐形成起来。可是，通过把有限性的观念自由地解释为罪的论点的思辨转置，我们也许就有办法来揭示近代主观性的本质就是否定性的自由。这样，在人之中人与有罪者的等同，也许就是人的主观性本身必然的、但迟迟未被揭露的根据。这样，在近代的主观性范围内，罪也许能表现为真正的个体化原则(Principium individuationis)。

首先，有罪的人的形像是一个事实。在近代哲学中，特别是从康德以来，愈来愈掩盖了创世主上帝的形像。由于这样，有限性的思想似乎

就比局限性的思想更深入到基督教神学中去了。可是，罪有这样的辩证意义，以致对堕落事实的考虑，开创了无神论的人本主义的统治，就正如开创了一种基督教的统治一样，这种基督教恰恰是在关于原罪的中心观念中找到机会与一切可能形式的有神论公开决裂。因此，罪就使宗教成为更宗教的，使非宗教成为更非宗教的。没有罪，基督教还是一种有神论，无神论还是一种异教，而人本主义还沉溺在自然主义之中。

创造的观念本身是一种宇宙论的观念：一切存在作为存在事实上是 ens creatum(被创造物)。不论犹太人所说的创造和希腊人的表述有什么样本质的区别，基督教并不是凭它关于从无中创造的理论而真正宣告了近代性。相反，关于堕落的观念以及与之相应的救赎的观念深深地表现着人类学的观念：所有事物都是上帝创造的，但只有人是有罪的，而且只有一个成人的上帝才是救世主。创造的关系是一种依赖和依附的固定关系。罪摇动着这种固定性，把依赖变成失堕，把依附变成脱离。因此，由于一种不可理解而又如最初的事实所可能是的那样不可解释地既偶然又必然的决定，人使自己成为有罪的，切断了使自己与上帝相连的纽带，得到了一种永远被束缚在创造状态中的自由和散荡的充分性。因此，人不是用在他之中那种被创造的、依赖的第二性东西来犯罪，而毋宁是用人可能有的神圣的或非创造的东西来犯罪。罪是原始的，但并不是自然的，而是"反自然"的，也就是说以自己的方式超自然的，这就说明了为什么整个基督教传统都告诉我们说，有三个世界而不是两个世界，地狱不是地上的对立面，而是天堂的对立面，最初的罪是骄傲的罪，也就是说，是精神反对精神的罪。

这种罪的人性、精神性有两面。事实上，一方面，罪由于把人归结"到一种对他来说比无本身还坏的状态"[10]，就让我们没有了适于重新找到上帝的力量。正由于这样，这种变无的顶点就迫使我们投身到自己解放者的怀中去，就好像只有罪的失宠不幸才能表现神恩福佑的全能，好像只有被创造者对创造者的反叛，打断了自然公道的纽带，才使"圣子"的中介以及比前一条纽带更坚韧的仁慈纽带的建立成为可能。但另一方面，罪又是这样地卑劣，以致在一种超自然的神恩之外，人只能永远每况愈下地深陷在为上帝所弃绝的境地中。作为某种依赖性的结束的罪，必然地也是某种自立性的开始。它在造成人的失堕的同时，也就造成了人的自决。由于渎神的存在现在是一种被亵渎的存在，人

就不是上帝的生命的一个样态或一个环节，而是另外的东西了。这种败坏的状态，远不是自然状态的继续或延长，而是建立了一种自由的状态，并划定了一种第一次彻底人性的存在的应有范围。罪是这样非自然的，而且是这样精神性的，以致对于它，正如对于死一样，我们可以像柯也夫所说的那样，说它有一种人类生成的(anthropogène)价值，也就是说，它是绝对地构成人的人性本身的东西。事实上，由于罪，死亡就不再是自然的，而变成了反乱的，确定地说，也就是人性的。这样人本身就不再是一个自然的存在，罪已使整个都变成了非自然的，也就是使得整个都精神化、人性化了。不再是身体被动地等待着这死亡而自行死亡，而是精神作为精神预期着自己的死亡，是灵魂自己把死亡放在灵魂之中……因此，也就丝毫无怪乎整整一个传统能在对上帝的告发中看到自由和历史的开端，并把康德的这种话变成自己的话："因此自然的历史是由善开始的，因为它是上帝的作品，自由的历史是由恶开始的，因为它是人的作品。"[18]

可是，这种在罪中并为罪所得到的有限性的自由，与合乎理性的自由显然绝对不是同一种自由，合乎理性的自由仍旧有点像是上帝的子女真正的自由。对于说人因为自由才犯罪这种古典的主张，应该不怕代之以相反的主张：人因为犯罪才自由。不应该在玩弄公式中来寻找一种关于堕落的心理学。对那些贸然敢来对亚当犯罪的条件或环境玩精巧把戏的人，应该回敬以帕斯卡尔强有力的一句话语："这些是已经过渡到一种本性与我们完全不同的状态的东西，它们超出我们现在的能力状态之外。"[19]事实上，这里所要讨论的，是存在及自由的意义。"因为自由才犯罪"意味着自由是给予的，它是一种存在或一种自然本性，意味着"否"从属于"是"，因为，这种自由本质上是一种肯定或同意的自由。反之，"因为犯罪才自由"则意味着自由是起源于人的事实，它归根到底是否定性，是损坏或违犯，意味着"否"是"是"的可能性，意味着人的存在是他的非存在，以及某种放逐就是他的整个存在。

这种"罪的"和"变无的"自由的根本经验是什么呢？这就是"苦恼"(angoisse)。事实上，当代的哲学并不是用这种苦恼显示出了一种迄今未能为心理学家所觉察的新感情，毋宁是勾划出了自由的一种新形象，与此同时勾划出了人和"存在"的一种新形象。事实上，苦恼是一种犯罪的自由的典型经验，这种自由是既受拘束又无限制的，它永远受包围又永远不可捉摸，它也启示了一种新形式的"绝对"，这是第二性的绝

对,是第一性的第二性,是那 Summum neens(无实体的总体)。

可是,这些公式本身的奇怪以及既有限又不受限制的自由的怪诞性,逐渐泄露了有限性的内在矛盾。正是在这里,我们想揭示出那原始的有限性的辉煌道路是一条死胡同。事实上,毕竟说来,要把有限性的概念力求集合起来的一切规定性保持在一起,也许是不可能的。一方面,有限性说有限是带罪、遗弃和罪。另一方面,又说得把有限看作一种绝对第一性的原则,无限则纯粹是空中楼阁。但整个问题是要知道,既然宣告了无限的空虚无用,有限性的那不幸而真正有限的范围是否还能维持。由于太想强使有限性具有原始性,人们就很冒失地以不正当方式把这有限性变成了无限性。于是有限性就大大失去了它的黯然性,悲观主义就转变成了乐观主义,人在翻转了最实在的实体或自因的实体的那些遗物之后,就把自己视为上帝。有限性这个字眼本身,也因为听起来太有感伤的意味而被抛弃了:有限性就变成了有限论(finitisme)。总之,为了有限性仍旧是其本身,当它想成为第一性时必须仍旧是第二性的。要是它不再和在康德那里那样背靠着一个无限的存在的假定,就会把它所有的缺陷都逐渐吞没,并把它们变成了肯定,就像在黑格尔以及黑格尔主义的一切马克思主义和存在主义的翻版中所发生的那样。[20]正如柯也夫清楚看到的,有限性的观念本身,本来是一种宗教的和基督教的观念;因此,从局限性过渡到了有限性,哲学思想只是跳出了以上帝为中心的神学的险境,而跌进了以基督为中心的基督教的险境。在这意义之下,当代的存在主义,就它环绕着绝对的有限性论点打转的范围来说,就不仅是一种无神的神学,而且还是一种非宗教的宗教,一种非基督化的基督教。

* * *

在这种罪的论题的思辨转置中,忠诚的信徒只能看到一种对信仰的意义本身可恶的歪曲。在基督教的扬弃中,从事于"存在"的思想的人,在他这方面只能看到一种固执在基督教中的思想运动。前者说扬弃是取消,后者说它是保存,而两者都是有理的。可是,在海德格尔看来,所谓"无矛盾地利用犹太-基督教思想的根本范畴",就是愈来愈深地陷在神学之中、尤其是陷在基督教神学之中,如果有限性或有限论的意义就是这样,对于有限"存在"的思想就从来不能是一种关于有限性的思想。

为了预见到这一点,只要思考一下新无神论的人本主义在西方思

想史中那种我们可以叫作非本质的重要性就够了。的确,这整个历史直到现在都围绕着以下若干组二中择一的命题打转:有限是无限的否定,还是无限是有限的否定?恶是善的不在,抑或善是恶的消除?地上是天上的反映,抑或天上是地上的反映?是上帝造成了人还是人造成了上帝?最后,人之所以为人只在于他作为上帝的儿子,抑或在于他作为上帝的谋杀者?……可是,为了使这些对立在我们世界的进程中是决定的,它们的粗糙性本身不应该向我们掩盖、毋宁应该为我们直接提示出正题和反题在这里仍旧深深地互相联系着。事实上,所有这些变革都是从玩弄某种概念开始来完成的,这些概念的来历及其最后意义从未被作为问题,应该把这些概念的这种灰色重新弄鲜明起来,以便发现所有这些转变所立足的那共同而未经探测的土地。不论有限是局限性还是有限性,不论它相对于无限来说是第一性的、还是第二性的,海德格尔无疑将会告诉我们说,这不是等同的、而是同一的东西。

在等同中,不见了差异性,在同一性中,则出现差异性。[2]因此,对这同一东西的思想,——"存在"被忘记了的命运——一丝毫不能用某种抽象理智的作用可能导致的"等量齐观"来看问题,因为它显示出那些标志着我们历史中从希腊以来各个大阶段相继的"参差不齐"的重要性。在追溯这历史过程时,海德格尔竭力避免两种典型形式的教条主义的朴素性:一种是永恒式的朴素性,在历史之外来思想;另一种是前进式的朴素性,只追随着历史来思想。这样一来,剩下的就只是普遍哲学的历史的某种沉思的重复了,它使我们摆脱了这种历史的束缚,又没有使我们与历史割裂开来,只有它能提醒我们一种真正过渡的某些信号。

毫无疑问,有限性在哲学的星空中出现,对海德格尔来说并不构成一个这样的信号。有人将会反驳我们说,至少在他初期的作品中,海德格尔自己曾给予 Endlichkeit 的论题及苦恼经验以主要的重要性。我不想来否认这一点。可是,在结束这一研究时,我想简单地提出这样一个论点:海德格尔的 Endlichkeit 不是有限性,因为它和犹太-基督教中关于堕落或罪的观念毫无关系,不仅如此,它所涉及的"无"绝对不能从 οὐκ ὄν 和 μὴ ὄν 的古典形式或近代形式出发来设想。如果那有限性,如我们所曾试加确立的,根本上是一个神学的概念,并且甚至在它亵渎基督教时也还是基督教的概念,那么,Endlichkeit 就不是有限性。得到这一点之后,还余下一个问题要问:为甚么 Endlichkeit 这个观念

本身，随着海德格尔的思想进一步意识到整个形而上学的传统，对于“存在”被遗忘了的真理来说是本质上无力的，就从海德格尔的思想中抹去了呢？事实上，Endlichkeit 这个观念，最初本来是被用来标志那把“存在”的思想和习惯上对“绝对”或“无限”的思想隔开的鸿沟，并与此相联系地用来保证基本本体论对整个神学来说的特征，为什么在这样一个阶段，即当一切形式的本体论也和神学一样被否定，以利于一种更有思想性的思想阶段，就能被抛弃了呢？

为了回答这个新问题，我们将情愿说，使海德格尔在某一时期使用 Endlichkeit 这个观念的同一个理由，也说明了他以后为甚么远离这个观念。这同一个理由是这样一种考虑，即要使关于“存在”的思想不仅摆脱基督教神学的残余和各种变相，还要摆脱那绝对是形而上学之为形而上学的构成要素的神学。事实上，如果说海德格尔的 Endlichkeit 概念从来不是神学－基督教的有限性概念，那有限存在的观念本身则仍旧是一种本体论的神学观念，作为这样的观念，就不能满足这种要退出“形而上学”的思想，只是为了在“存在”被遗忘了的真理的光辉照耀下，来思考它的本体——神学的本质仍被掩盖着的统一性。因此，这种“存在”思想之从“形而上学”及其传统概念“脱钩”（décrochage）（schritt zurück），产生了一种相应的有限存在论题的脱离。可是，正如这种脱钩当被说明为愈来愈甚地关注于“形而上学”的非形而上学本质，愈来愈密切地忠于那首先曾在“形而上学”的线路上被思想着的东西，同样，这种脱离也不应当被解释为一种有利于某种与 Endlichkeit 相反的东西的转向或逆转（kehr），而毋宁当解释为加深这种概念在一种还不确切的语言中所想说的东西，这种 Endlichkeit 的彻底化。今天当发见它在“存在”的思想中就是那“意见不一致的”（das Strittige）。事实上，在这里，那有限存在的本体－神学的（onti－thologique）概念已被废弃，让位给一种“变无”，它第一次真正是“存在”的“变无”，因为它不再是从先立定存在者的全体出发来被思想的了。这样，这 Endlichkeit 就在《论人本主义的信》的这句话中找到了其取消和真理，这句话说：Das Sein nichtet —— als das Sein．意即：“存在”变无——作为“存在”。[12]

可是，现在在作为“存在”的“存在”中心占支配地位的“变无”本身，在海德格尔最后的那些作品中不也好像被抹去了吗？这也许是可能的。但在这里，这也并不意味着现在在海德格尔的“存在”中就有了更多的充实性或肯定性的东西。我个人毋宁倾向于想的是相反方面。

"变无"的被抹去和 Endlichkeit 的被抹去不是没有关系的。事实上，"存在"本身尽管有有限存在，[23]以及那"变无"尽管现在是"存在"被"存在"的"变无"，而不再只是"存在者"的化为无，这些 Endlichkeit 和无的概念要避免失去一切意义的危险，就还仍旧必须保持某种我们情愿叫做固有的第二性的东西——如果不是对像在萨特那里的"存在者"或"自在"来说，至少是对于如人们可能认为的在海德格尔那里的"存在"本身来说的固有的第二性。这种形式上的第二性是这些概念不能割弃而不自行变成肯定性的。这无疑说明了为什么它们要被抛弃，或被消蚀以让位于一种更纯粹、更摆脱了一切形而上学传统的概念，即"存在"的隐匿性的显现(la parution ensevelis - sante de l'Etre)。

在这种最初的明晰光明中，在这种"存在者"的整个显现在其中活动的"存在"的消隐中，那 Endlichkeit 的思想和与之相关的"变无"的思想找到了自己的根源和完成。在《什么是形而上学?》中，已经提出了那"无"的暧昧的把戏，我们就得通过这种"无"来学会识别"存在"本身。但这种"无"或"存在"的把戏还得从"存在者"出发或相对于"存在者"来思想。事实上，这"无"在它的出现中，整个冲淡并磨光了存在着的事物的现在性，使它们变无了。在这种引火式的变无中，它引起并一再引起了它们的怪异性的火花。这"无"似乎相反地自己从我们的存在中抹去了，要是我们被"无"本身从"无"中退回，并且以一种愈来愈固执的方式被交付给了"存在者"，以致变成好像不能感觉到每一事物的存在的重量，我们发见自己被交付给了存在如化石般的坚固形式：在这种形式中，那"无"好像变没有了。那时，我们在一种没有了存在的状态(seinlosigkeit)[24]中——这和那种什么也没有的纯粹消极的现象完全是另一回事——就再也什么都不要听了，我们深陷在作为"存在"的历史命运的虚无主义之中，这是由于以一种很矛盾怪诞的方式忘记或缺少了"无"。

可是，正如有限的思想必然首先背靠着某种"存在者"的全体(ὂν καθ ολον, ακρ οτατον, θε ῖον)的神学观念，同样，这"无"似乎首先也无非是"存在"本身之作为丝毫并非其所是的东西。如果确是这样，则海德格尔的"本体论"就将是一种消极的本体论，其意义如神学家们所说的否定神学。事实上，这是完全另一回事。在《什么是形而上学?》的"后记"中，海德格尔说过："'无'作为'存在者'的'他方'，是'存在'的'遮盖'(der Schleier)"。[25]但这丝毫不表示我们就能够回避这遮盖，好像这"无"

归根结底只是一种实存的规定性，或者只是"存在"的一种对人的(ad hominem)规定性。实际上，有着一种对"存在"的揭露来说绝对必要的遮盖，正如有一种对真理来说绝对必要的非真理。这遮盖是作为"揭露"来设想的"存在"的反面。就我们给予这"揭露"以"存在"的名称的范围内来说，我们也可以把这种"存在"的遮蔽叫作"存在"的"变无"。就我们仍旧忠于认为有限以某种方式分有无这种传统的范围来说，在"存在"中心的不可免的"变无"思想同样使我们懂得了为什么海德格尔在一九二九年肯定"'存在'本身是有限的"。这种"存在"的"非存在"也说明了苦恼的意义。苦恼远不是仅仅代表在任何一条精神线路中那种孤立或抛弃的暂时阶段，而是甚至处在心的欢乐(Jubel des Herzens)中的。这种作为存在的破裂经验的苦恼，造成了完全真正的欢悦，一种撕裂的欢悦。这就是为什么海德格尔以后当让人懂得那在某些方面还是形而上学的苦恼经验，只有通过一种相邻的更纯的经验，即害羞(scheu)[26]的经验才能"超越"的道理。

对这种遮盖，对这种"存在"的"变无"，或最好说对这种泛滥中的推挡的追忆思想，就是"存在"本身的追忆。事实上，这种"存在"的苦恼的裂口造成了海德格尔的"存在"的整个特征。它是《存在与时间》一书中"存在"和"时间"的本质同一性隐藏着的根源。它是以后的 Endlichkeit 的秘密所在。今天它表现在一种"存在"的"退回"(Entzug)观念中。没有它，"存在"就永远有陷没在"存在者"的一种特殊形式中的危险，而"存在"的思想就将仍旧是一种着了魔的神学，因为它仍是对某种"绝对"的思想。

这样就更清楚了，海德格尔与始于黑格尔、终于萨特的存在主义的这一现代的否定性和有限性的大运动始终不相干。在经过两千年的试图保证精神的固定性以反对感性事物的流动性或不固定性之后，哲学突然发觉"要使凝固了的思想流动起来，比使感性的有限存在流动要困难得多"。[27]同时它也发现，在一个由于彻底昏迷而既不知生也不知死的自然中，没有真正的生命、没有真正的运动。在物理－数学的理性化凯旋中，精神以不安的意向发见衰败的危险。就因为这样，精神现在就把它最初错误地放在自然中并不公正地加以轻视的流动性和不固定性归之于自己。那真正的否定性，那 μη όν(非在)的真正形式，现在当在人的主观性心中来寻找，因为精神，正如萨特同意黑格尔而反对海德格尔时提醒的，乃是那"否定的"。[28]人在一个驯化并镇定了的自然之中，

遭受着一种完全不同于恐惧风暴的恐惧，因为他现在害怕自己可能激起的那些灾难，变成了世界上一切不安的避难所，并且"仅仅对他就有比对整个创造更多的不安。"[8]这样，通过最大胆的颠倒，如萨特所说的"意识是柏拉图的'他方'"，[9]并在作为存在的疾病的运动中，我们很容易就可以看到一种"作为更深的疾病一直被推到变无的自为"[10]的轮廓。

可是，海德格尔的 Endlichkeit 和"无"的这种暂时的特殊地位，确实只有从一种和我们刚才所说的一样宏伟、也许一样虚幻的变革出发才能设想——宏伟本身是尼采所说的、以鸽子步伐前进的这些思想最坏的敌人。事实上，对海德格尔来说，问题并不是要在把自然凝固了之后使精神流动起来，更不是要在希腊人的 μη ὂν 中识别出现代人不固定且第二性的"绝对"的最初形象。Endlichkeit 既不是限定，也不是局限性，更不是有限性；海德格尔的"无"，用马勒伯朗士的话来说，既不是存在的无（否定性的虚无），也不是健康和公道的无（缺陷的虚无），更不是那本体论上后于"自在"的"自为"的变无。隐藏在 Endlichkeit 和"无"底下的，是关于"存在"本身的思想，它在整个西方形而上学的战场（Kampfplatz）上力求为自己开辟一条道路。这种关于"存在"的思想，没有比那种永远是本体——神学的关于最高的存在和最高的非存在（Summum ens 及 Summum ne－ens）的思想更凶恶的敌人了，第二种思想和第一种思想一样都是忘记了"存在"的"奥秘"。

陈修斋 译

[注释]

* 原载比利时《国际哲学评论》，1960(2)，总第 52 期，页 135－162。——编者注

① 柯也夫，《黑格尔哲学引论》，页 525 注 1。

② 海德格尔，《什么是形而上学?》，第 7 版，页 40。

③ 海德格尔，《康德和形而上学问题》，法译本，§ 41，页 207。

④ 海德格尔，《论文演说集》，页 155；法译本，页 183。

⑤ 马勒伯朗士，《一个基督教哲学家和一个中国哲学家的谈话》，Vrin 版，页 48。

⑥ 马勒伯朗士，《形而上学谈话》，VIII，页 244；Vrin 版，第一册。

⑦ 马勒伯朗士，《一个基督教哲学家和一个中国哲学家的谈话》，同前，页 48。

⑧ 笛卡儿，《沉思第四》

⑨ 笛卡儿,《哲学原理》,第一章,21。

⑩ 笛卡儿在一六三七年三月给西降(Silhon)的信中就说到"一种关于一般的理智本性的…… 很清楚的认识,对这种理智本性的观念,被看作没有限制的,为我们表象着上帝的观念,而有限制的是那种对于一个天使或一个人的灵魂的观念"(楷体字是本文作者强调的)。

⑪ 海德格尔,《什么是形而上学?》的"后记",第七版,页45-46。

⑫《和裘曼的谈话》:意志是最大的,而且最像上帝(Major est Voluntas et Deo Similior)。

⑬《一六四七年十一月二十日给瑞典的克利斯琴的信》:"……它(意志自由)以某种方式使我们相似于上帝,并似乎使我们免于成为上帝的臣服者……"

⑭ 萨特,《存在和虚无》,页703。

⑮ 同上,页631

⑯ 这种借助于有限性的自由和恶的同一化,使我们懂得了为什么一切限制着人而不属于自由的存在本身最后应该被排除在真正的有限性之外。这就是为什么例如海德格尔在他论康德的书中,不在经验的感受性而在被设想为自我感受的纯感受性中寻找有限性的秘密。这也是为什么死亡在海德格尔那里是有限性,因为它进入了被设想为趋向死亡的自由的"有限存在"(Dasein)的存在本身之中,而在萨特那里死亡只是一种简单的仿造,因为在他看来,死亡只是一种偶然的事实,它是从外限制着我们的,并且只有通过身体的中介。

⑰ 马勒伯朗士,《关于形而上学的谈话》,IV,卷一,页146。

⑱ 康德,《对人类历史开端的猜测》(康德,《历史哲学》,小册子,页162)。我们故意放着不来说明海德格尔在他论康德的书中关于Endlichkeit所能说的一切,要知道在康德那里有限性是什么,这一点要从认识主体、实践主体和历史主体三方面的观点来看;其次要衡量海德格尔的解释的激烈程度和真理性的程度;最后要问怎么能把海德格尔的Endlichkeit放在康德的有限性对照的地位来看,这任务单独需要写一篇很长的研究论文。不要侵占这一工作的考虑也说明了为什么在这里的很多分析更多地是关于笛卡儿的。

⑲ 巴斯卡尔,《思想录》,Brunschvicg版,Hachett,№500。

⑳ 这种从悲观主义到乐观主义的精巧转变,这种从缺陷到肯定的辩证倒转,这种有限性的绝对高升,没有比在萨特的《存在和虚无》中更可看得清楚的了。可是,萨特很清楚看到本体论的或绝对的有限性概念无力来说明存在的那些太明显地有限的方面,以致他发觉不得不铸造一个新概念,即所谓"仿造性"(facticité)的概念。原本,仿造性似乎应该收拾起所有有限性让它溜走的东西的,也就是有限的不能说明为正当的和偶然的方面,境况的粗糙和荒谬的一面,"那在自为中仍旧是自在的东西"(页127),或者还有,那自为作为它自己的无而是本身的根据者,因之却又不是作为事实在世上的单纯呈现的其存在的根据的东西。就这个水平说,

仿造性与其说是有限性，毋宁更是局限性，它所负载的非存在的可能性，远不是和虚无相同，而毋宁如萨特自己所指示的，使人想起笛卡儿的"我思"的偶然性。仿造性和有限性于是就重新发现有限的两种主要形式，以及与之相应地，否定性的显然有区别的两种样态：第一种是笛卡儿派的否定性的虚无的转置，第二种是柏拉图的 μη ὄν 的转置。可是，接着，那仿造性的纯粹形式似乎至少应该被作为一种本体论的必然性：一旦它是（而这仍旧是绝对偶然的）为人的实在性的存在，这就必然是"在那里的存在"，也就是在境况中的存在，具有肉体的存在，并因此是安排着来死的存在。从这观点来看，身体就被定义为"我的偶然性的必然性所取的偶然的形式"（页 371），而那仿造性，虽从不与它相混，就变成了与有限性相接。

㉑ 海德格尔，《同一性和差异性》，页 41。

㉒ 见 Aubier，《论人本主义的信》，页 154。

㉓ 在《什么是形而上学?》(1929)这篇演说中，就已经说如果"无"被发现为似乎属于"存在"，那是"因为'存在'本身事实上是有限的，并且只有在献身于'无'的有限存在（Dasein）的超越性中才显示出它自己"（第七版，页 40）。

㉔ "后记"，《什么是形而上学?》，页 46。

㉕ 同上，页 51

㉖ 同上，页 47：Denn nahe bei der wesenhaften Angst als dem schrecken des Abgrundes wohnt die Scheu（因为，邻近那作为对深渊的畏惧的主要的苦恼，居住着羞怯。）

㉗ 黑格尔，《精神现象学》，"序"，Hypolite 译本，第一册，页 30。

㉘ 萨特，《存在和虚无》："在这意义之下，黑格尔与海德格尔相反是有理的，他宣称精神是否定的。"（页 54）

㉙ 贝古，《第二种德性的奥迹的画廊》，《诗作全集》，Gallimard 版，页 304

㉚ 萨特，《存在和虚无》，页 712。

㉛ 同上，页 715。

[比]魏尔亨斯

同一性和差异性：海德格尔和黑格尔*

没有任何必要着重指出研究海德格尔思想演变的重要性和困难。更没有必要宣称本文没有野心想很好地达到这一目的。因此我们将只满足于在这个主要问题上对一篇海德格尔晚近的作品(《同一性和差异性》,1957)作一些旁注式的考察,这一作品似乎特别适合于阐明这个问题。这部作品是由两篇演讲辞合成的,一篇是《论同一律》(Der Satz der Identität),另一篇是《本体－圣神－逻辑学的形而上学机制》。第一篇是隐喻式的,第二篇则用比较明示的方式,都依据近代的哲学史,这在海德格尔的后期思想中差不多是例外。正因为如此,《同一性和差异性》才使我们觉得提供了一个特别值得研究的基地。

第一篇文章从考察通常的同一律公式 A = A 据以形成的名词开始,这一习用的表达方式包含着一种严重的歧义,因为它把"等同"(égalité)——这是表面所说的——和"同一"(identité)——这是其含义所指——混淆了。此外,后者也仍旧同样混淆,因为说所有的 A 是 A,或者说所有的 A 是和它自身、对它自身同一的,并不是简单的同一回事。

可是,从这里将得出第一个结论,即我们不能想到同一

性而不想到中介;"同一律"不是一种静止的关系的陈述;它只有借一种和自身相关联的思想运动才有意义,同一个东西和它自身的统一性是赌注和金额的关系。

这样来理解同一律的方式清楚地表明了它和黑格尔的关系——这是这一作品的第二篇文章将要发挥的。《林中路》中一篇叫作《黑格尔关于经验的概念》的论文已经让人可以对比黑格尔和海德格尔。也许——尽管有某些表面现象——可以说,对这种关系(在《存在与时间》中虽不是简直没有,但很隐蔽)的觉察,是海德格尔后期思想状态的一个主要特征。中介的观念不是《存在与时间》的中心观念。如果这书写完了,并且如果如所预期的那样在从时间的角度对存在所作的解释之后,接着从存在的角度对时间作了解释,①那么,中介的观念也许就会占据中心地位。

可是,如果我们考虑一下在《存在与时间》中被当作人和对存在的把握的"本质"的否定性所起的作用,那就显出,《存在与时间》已把中介讲明了。的确,这条路并没有走到头:其理由在于,作者当时正竭力从事描述否定性的存在范围,由于关心这一点——尽管有很多相反的主张——就使他有时把以后变成其作品的根本论题的东西放着不加说明。

且不要误解所指出的这几点。它们并不是要想证明海德格尔与黑格尔的联系——这无疑将是多余的。它们是想指明:海德格尔把自己的思考(作为对存在的思考表现出来)放在中介的信号之下,是要判断根据黑格尔对一个决定性的阶段所作的一种解释,他所写的作品启示出这一阶段的最后意义。此外,这一点也是海德格尔的原文几乎清楚地证明了的,这段文字着重指出要花西方思想两千多年的时间,才发见这种运动和同一性的中介,并为它们指定一个落脚点(eine Unterkunft),这落脚点是黑格尔的思想建立(stiftet)的。②

但这落脚点是什么,它又怎样为我们说明同一性?当然不是"同一律"的公式所告诉我们的。相反,它预先假定我们知道同一性。可是,让我们还是听听它怎么说。这公式在宣称A是A时,向我们表示一切存在者(étant)与自身同一,是和自身同一个东西。因此,这是对存在者的存在(l'être,即"所是"——译者)的一种陈述;这存在被理解为与自身的同一性和统一性。这样一来,这种对于存在者的存在的肯定也就同时被表现为一条思想的规律、理解的规律。

这就使我们回到海德格尔常常评述的巴门尼德的著名格言。我们知道他对这格言是这样翻译的:"相同的,同时是思维和存在。"[3]

初一看,这样援引巴门尼德只带来了矛盾。"同一律"所宣告的是一切存在者与自身的同一性;爱利亚派的这一格言则主张,名称上不同的思想和存在是相同的。但我们将看到,正是黑格尔对这个谜提供了一种解决。

巴门尼德的这句话是以改变"问题"开始的。它蕴涵着思想和存在是结合在同一的"范畴"(姑且让我们很不恰当地这样说)之下,并属于这个范畴。但它丝毫没有为我们说明什么是同一,甚至似乎有损于我们认为已经得到的东西。因为我们已经提出同一性属于(存在者的)存在,而巴门尼德则说:存在(和思想)属于相同的,属于同一性。那么,在这两种场合是否不涉及同样的同一性呢?

困难出于在解释巴门尼德这句话时,我们是照"形而上学"——亦即从柏拉图到尼采的全部哲学史——所赋予的意义来了解"属于"的,我们把它了解为种属包含的意思。但问题丝毫不是要把存在和思想安排在一个相同的标题(即同一)之下,而是要指明思想对存在和存在对思想根本的、真正固有的品级关系,从而使它成为对那有理由借同一性和同一的来理解的东西的构成要素。

在这里我们看到,在巴门尼德的信号之下(对那格言的这种解释是否可取,对我们来说不成问题),黑格尔和海德格尔的深刻联系就显露出来了。这种思想和存在的辩证法(因为很显然,这里是有辩证法的),[4]仍将表明在黑格尔和海德格尔之间有同样主要的"差异性"。[5]不过,使这种差异性突现出来的时刻还没有到。

谁都知道——况且人们从《存在与时间》以来就知道——思想和存在的这种"相同"(méme)(或"使相同"[rendremême])。它表现在这一著名论点中:人是以把握存在作为自身存在的存在者。在《存在与时间》的时期读到这个论点,也许很容易理解为存在意味着人的事务(l'affaire)、所务(l'afaire),是人的关心所在——而这事务是思维。确定的是,今天应该把这些名词颠倒过来:人是存在的事务、所务——而这事务是思维。但这一颠倒——对其解释占据了海德格尔的第二部作品(如果不说也占据了他的第一部作品的话)——联结着并接合著全部"历史"。

甚至不必离开海德格尔原文的字面,我们也可以从另一个方向来

表明这一点。如果存在是现存，人就是自己献身于现存的存在者。现存只有通过人才是现存的；或者——我们又发现了刚才所说的那种颠倒——现存夺取了人以使人是人，并且只是在人之中实现其自身而又不和人相混淆，因为人是一个被召唤到现存的存在者。在人和存在之中的同一，是相互的同一，表明了一种相互的需要。

但是，海德格尔多少年来就不断地坚持，这种相互性是可能被忘记的（就某些方面而看它必然要被忘记），其中的一面可能或应该永远被遗忘。[6]海德格尔称为形而上学的时期——事实上也就是全部哲学史——是以对人之需要属于(gehoren)存在、听从(horen)存在的忘记或遗忘为特征的。在那里重点完全放在另一面：存在对人的需要。我们无意探究海德格尔自己在过去是否以及在什么范围内也让自己这样遗忘。重要的是要看到，达到这种掩饰的顶点、使之变成绝对"认识"的哲学，恰恰是黑格尔主义。[7]

这种忘记导致互相关联、互相补充的两种态度：一方面，是存在和存在者的混淆，是遗忘了前者的结果；另一方面是把存在者还原为一种待用的、可动的、可计算和可驯化的潜能。前一种态度构成了形而上学时期全部哲学的本质；后一种态度则是形成全部科学和全部技术的基础的"见解"。[8]这样，我们发现了海德格尔的另一著名论点：这两种态度的结合造成了形而上学思想、科学思想和技术思想的根本结合。但在这一点上笛卡儿比黑格尔提供了更好的历史资料，虽然黑格尔自己也抛弃了实证科学的全部"偏狭性"，这种实证科学规定了一种他自己还没有达到的认识方式。

可是让我们问一问这些考虑对同一性问题有什么重要性，特别是问一问：同一性构成的这种存在与人的相互归属，从存在者被还原为一种潜能（这是形而上学时期的大事）以来，在忘记了存在的形式下，是如何完成的。

答案就在我们已遵循的道路本身。我们曾作为论题对"同一律"提出了疑问。我们首先曾用最近的哲学史（黑格尔）证明了，这一规律远非如人们一般所了解的那样，是一种僵化的、同样"抽象的"思想静止而"抽象"的规律，而应该理解为一种运动，相同的同一性就在这种运动中构成。可是，这还丝毫不能告诉我们关于相同和同一性的什么东西。关于相同和同一性的第一个指示是巴门尼德的格言为我们提示的。的确，这一格言并没有告诉我们相同或同一性是什么；它告诉我们相同或

同一性是原本在存在和思想的相互安排中所要做的。

这样就为新的和各种不同的解释开辟了场地。首先，我们可以承认思想(照巴门尼德的意义)是人的本性，而思想和人正好至少在某些方面是同一的。其实，在那些存在者之中，只有人才接近思想。

另一方面，为了安排格言所说的这种同一性，就牵涉到一种“归属”，一种 Zusammengehören。可是，这种归属的概念导致可怕的模棱两可。它可以意味着而且在所谓逻辑的思想中通常也确实意味着包含在同一个范畴之下。照这种说明法，则那条格言当理解为：思想和存在当安排在一个共同的标题、即相同或同一的标题之下。这种解释显然太简略了(此外我们要问，在这些条件下，它怎么能冒出并强人接受)。为什么？因为巴门尼德恰恰不是要我们把同一性作为一种标号、一种标界，从这里开始可以从事某些分类或分组(例如思想、人和存在的联合)。他主张一种一般的“聚合”(levgein 原意指聚合)的可能性本身，这要在人和存在所献身的相互听从中来产生和造成。

这正是黑格尔以无比的、无疑是无法比拟的能力所阐明的。可是，黑格尔仍旧使这种归属的本性遭到大规模的颠倒，与其说他穷尽了这种本性，毋宁说造成了一种特殊的主次骤变。在解释这一点之前，让我们先探讨一下，这种关于归属的“古典的”和“逻辑的”概念——“同一律”也完全一样——是怎么在历史上建立其统治地位的。

如果我们分析在对巴门尼德的格言以后的哲学解释中实现的从 Zusammenhören(互相听从，互相从属，以及在这意义之下的聚合)到 Zusammengehören(放在一起的意义的聚合、聚集在一个共同的标题之下)的过渡，我们就向问题的解决前进了一步。那时就该看到 Zusammengehören 是理解 Zusammenhören 的一种方式，但它既不是惟一的、也不是最根本的方式。实际上，这种方式在于不顾存在和存在者的区别，在于名义上把存在和存在者混淆起来，并把存在者加以聚合，把它们“放在一起”，作为“总和”，放在一个 omnitudo realitatis(实在的全体)同质的总体之下，这个总体的各分子是一些最后无法区别的单位。

事实上，这种偏向着存在者的对存在的忘记，这种把存在者单单聚集在以“同一”为名的聚合体之下的作法，仍旧是对存在、对存在与人以及人与存在之关系的一种解释和理解，只是这样作的人不知道而已。但在这样一种理解中，同一性就不再是在归属(第一种意义)中被造成

的，而是自己在（存在者的）总和中展现出来，并为这总和所规定。

人们将会毫无困难地同意这种"理解"（我们可以轻而易举地指出其非真理性，但丝毫不是错误）是"科学思想"不可更易的基础，这种科学思想本质上是与一种微粒子的宇宙"观"不可动摇地联系着的，这些微粒子聚集着或拆散着，通过或者没有这种叫做"人"的微粒子聚合体的干预，[9]依照着一些规律，这些规律预先决定了存在者（的存在）是一种有定量的特定的能的贮藏，这种能偶尔是可利用的，因为它可供计算和预测。

让我们再指出重要的两点。首先，人们不会想到科学对于全体的这种"看法"可能是错的。我们享用够了也受够了这种看法，以致不会在这方面有任何怀疑，存在者是那样的。而且这种解释是一种对存在的揭示，一种归属的实行，一种同一性的实施。但同时也必需看到，这种对存在、对人和存在的归属、对同一性的观点，完全遮盖和隐蔽了对存在、对归属、对同一性的另一种理解，这种理解形成了第一种理解的隐蔽着的源泉。这种把存在者——原子（或电子、分子等等）揭示为要由某种同样性质的存在者——原子来推动的侦查（arraisonner）[10]的储藏的计算者和预测者的看法，要自己得到完成和顺利发展（换句话说，要构成科学并在技术上以宇宙为己任），也只有（与它自己所说的相反）实施某种不是存在者——原子的理解和归属方式才行。这实际上就是揭示了并且被揭示出存在者——原子和能的贮藏并不单纯是存在者——原子和能的贮藏。

我们要指出的第二点着眼于强调：如果像我们刚才所描述的那种归属的揭示在科学和技术思想中大显光芒和取得胜利，则科学和技术思想就能使它成为比那真正的根源更严格适用的东西。[11]这真正的根源是哲学的、柏拉图的，如《柏拉图的真理学说》（Platons Lehre von der Wahrheit）所说明的那样。因为，简单提醒一下，柏拉图第一个把真理定义为被看到的东西和要看到的东西的一种同一性（等价［équivalence］的意义）。[12]从来没有一种哲学曾对这种等价提出过问题。因此我们可以合法地把"形而上学的时代"与"科学（或技术）的时代"这两个说法当作同义语。

我们说没有任何哲学是除了在一个意义下黑格尔的哲学，可是，在另一个意义下，黑格尔也并不例外，那样我们就懂得了，为什么一方面黑格尔是今天谈存在和归属的人应当面对的惟一哲学家，另一方面，同

一个海德格尔又继续把黑格尔当作"形而上学"的一个环节，虽然是最主要的或最高的环节。

因为我们已经说过，黑格尔激烈地批评思想和存在的归属和同一性，如果把归类和同一性了解为一种给予的或要来给予的等式或等价的话。

相反，黑格尔肯定存在、思想和人的归属和同一性是要思维(á penser)。因此他主张，思想真正说来是没有对象的，它就尽于思维。

可是这样一来，同时就既使"形而上学"根本成了问题，又把它引致其本身，引导致其纯本质(Wesen)。黑格尔在他的《哲学全书》的导言中(第 14 节)，曾宣称思想的思维问题"应该纯粹在思维的要素中发展"。[13]这句奇怪的话是说，思想仅仅是思想的事务和所务。这事务把思想引导到绝对理念，"只有这绝对理念才是存在、是不灭的生命，是自己认识自己的真理，和全部真理"。[14]我们知道，最后这段文字被用作《大逻辑》的结论。

此外，黑格尔认为这一论点只有用他自己的哲学才能得到明白的宣示。全部哲学史都是他的哲学的逐步前进的和事实上外在的发展。通过他，哲学才深入到思维的要素之中，才思维它自身。[15]

这个主张也当照黑格尔的意义来理解。它并不意味着那第一次在偶然中显得混乱的承续的东西接着当在理性和惟一理性的秩序中再现。不，因为这种"外在性"本身也是导向存在和绝对理念的同一性历程的一个环节。黑格尔的概念中历史的最后基础与辩证法的基础没有区别。

这样一来，有几点就已经表现得非常清楚。如果说黑格尔也和海德格尔一样肯定同一性是获取(我们以此来概括关于"同一律"的问题已说明的意思)，那末他也肯定，归根到底不仅思想、存在和人"仍旧是"在一起的，而且这种互相归属于同一个东西仍旧使它们构成了"一个"东西。换句话说，那归属的原本场合(也是其终极场合)克服了存在和存在者的一切区别。再换句话说：到末了，那现存的东西和现存本身就不再有区别了。[16]可是，海德格尔根本反对这一点。对他来说，那"本体论的差异性"、即存在和存在者的区别，正是那人、存在和思想的归属的真正揭示所要表现的。海德格尔用 Zusammenhören 这个字想要表达的这种相互的需要，在那种在"思想"中互相呼应的存在与(人的)存在者的差异性中建立了同一性，并在它们的同一性中建立了差异性。

这是否简单地只是一种选择？是否只要在照黑格尔所说的绝对思想和照海德格尔所说的"本体论的差异性"之间选择就行了？海德格尔否认这一点。为了使这种否定切实有效，他想指出：黑格尔的绝对思想和那黑格尔认为克服了的或毋宁引导到他自身的非思辨的思想一样，[17]本身只能建立在本体论的差异性的隐蔽着的基础上。因此这些哲学其实是差异性的一种实施，不过是建立在这种差异性的否定的基础上，因为在这些哲学中，差异性力图自己对自己隐藏起来。这一论点已说明了海德格尔为什么把与哲学家们的对话看作是努力要揭露在他们思想中未经思想的东西。[18]

因此，我们还应该指出黑格尔和海德格尔之间的联系和区别。如果说黑格尔的"扬弃"把非思辨的思想导向其真正的意义，把那原来只是隐含着的导向其明示的真理，那么海德格尔使西方哲学（对他来说也没有别的哲学）转向其隐藏着的本原，转向西方哲学或"形而上学"关于真理问题所思想过的一切可能性本身，当然得在人和存在的互相听从中努力造成的场合。只有在那里我们才会懂得什么是差异性，它怎么样以及为什么被"忘记"了，这种忘记本身怎么也属于它。因此，形而上学的这种回到那里，要是成功的话，将是"形而上学"本质的一种显露。

可是，和表面现象相反，这与黑格尔又可能非常接近。为了表述绝对认识的特征，黑格尔不是说过在绝对认识中，*开始就是终结*吗？这话的意思是说，绝对认识是人和绝对的同一性发展的结果，这种同一性从*一开始就现存着*，虽然是潜在的。到末了，绝对认识表现出绝对与人的相合，因此它们应该永远是相合的，[19]至于那过程不过把这种在结果中作为对自我的意识而完成了的相合加以逐步占有而已。

如果我们想到黑格尔自己在解释他关于开始和终结的相互性的论点时，用了另一论点：开始是在上帝——绝对的传统名称——之中，那末海德格尔之称黑格尔的绝对认识为"本体－神学"[20]我们会毫无困难地承认。

海德格尔又说——指出这一点大大有助于说明那些常常被争论的意向——谁想对差异性的掩饰重新提出问题，以求发现它的真正根源，就必须对上帝问题保持沉默。这种沉默不是由任何一种无神论引伸出来，而是出于想对绝对认识和形而上学在此处未经思想的东西表示疑问的计划所致。[21]

可是，我们还可以从另一个角度来进一步明确海德格尔与黑格尔

的关系 为此让我们指出:刚才所援用的"本体－神学"这个名词,我相信是黑格尔所不知道的,他自己在指这种"本体 神学"时是说"逻辑的科学"。这个名称与海德格尔所铸造的那个名称同样有意义。

首先让我们撇开一种表面的解释。人们会说,黑格尔宣称,思想归根到底没有真正的对象,应该在其本身的要素中展开 长期的传统指定逻辑的任务是研究思想,是思想的科学。因此我们懂得了"一种"黑格尔类型的形而上学为什么自名为"逻辑",并且应该称这种科学的科学为逻辑的科学,只有这种科学才能穷尽其抱负。这当然是不错的,如果至少人们同意把这只看作是对问题的一种引言的话。

由于这些考虑立足在它们所没有明示的对存在、存在者和思想的一种"观点"上,我们将提出一个决定性的问题来把这种观点分析出来:人们(特别是黑格尔)怎么达到宣称并想到,存在自行呈现并自行表明为那要被思想的东西?且仅仅是那要被思想的东西?

在这里,那为同一性的观念作准备的根据的观念,似乎提供了惟一可能的中介。说存在是那要被思想的东西,也就是认为存在把自己提供给思想,作为由思想立为最后(或最初)根据的东西。存在在那里,召唤着思想来为其"命名",并把它构成根据。使思想在它之上和相关于它而自行聚合起来,并依照它把它立为根据,从而把它建立起来。[22]

因此当黑格尔宣称本体论是"逻辑的科学"时,我们当把这了解为,存在是思想的事务,因为只有存在是能够被确定为根据的,这种确定是思想由于能够"聚合"(legein)——这规定了思想本身的定义——而就其本性说要给予的。

因此,存在是思想的事务或东西,是思想赖以建立的根据。处理那些存在者的各种不同的特殊认识,就它们把这些存在者归于其惟一的根据即存在的范围内来说,就是那惟一的认识。就真正的认识或真正的思维(这是同义语)回到指出对于"这"或"那"("这""有生命的东西"或"那""物质的东西")来说,存在是根据或原因。我们又一次发现了在海德格尔最后的沉思中起着巨大作用的这些字源学的一个例子。

说存在是思想的惟一的东西,思想为了尽其职务就当把一切都还原为存在,这就等于说思想把存在"看"成惟一的和最初的"东西"或"原因"。从事思维,就是"看"到存在是绝对的根据,是一切根据于它并把它构成一切的最后原因。[23]存在本身(为了把圆圈合拢)则是"自因"(causa sui)

这样,把黑格尔的绝对认识定义为本体神学,就直到其最后的后果都表明,它把一切存在者都还原为存在,又把它们全都一起与存在混淆起来,[24]但反过来,存在又与一个最高的存在者混淆起来,这最高存在者是自身的原因,又是其余一切的第一因。这种同一是一切形而上学的本质。

可是,海德格尔得出结论说,在这漫长的历史过程中某种"东西"被抹煞了,这某种东西恰恰曾推动了这历史(它就是"历史"本身)。这就是我们对"存在与存在者"提出了疑问,哲学曾想对"存在与存在者"提出疑问,这个名词本来恰恰是要理解和要思维的,以后就空无意义了。本来有一天曾推动了思想的东西落到思想之外去了。我们感到有"这"和"那",它们不是同样的和它们是同样的,因为当我思想着它们时,我就把它们聚合起来。我对每一个都同样说:"它是";这"同样"就把它们全都一把抓住了。但它又并不简单地和它们混淆起来,既然它们是"这"和"那"。如果没有并非存在者的存在,并且没有并非在存在中的存在者,存在与存在者在这种统一性中却是有区别的;统一性"建立"了全部区别,区别"建立"了全部统一性。正是这一点要思维,我们忘记了和掩饰了的正是这一点;也正是这一点才能使人有这种忘记和掩饰。

在试图思维差异性时,我们就深入了任何哲学(这是海德格尔的论点)所没有明白地思想过的领域,因此这是一切哲学的非思想,但一切哲学只有对于它才能思想。如果我们从这条道路来追随海德格尔,我们就绝对地离开了我们的论题:黑格尔和海德格尔之间的平行。可是在某种意义下,我们又正是在我们题目的中心,因为海德格尔的反黑格尔主义正是这种想来思维差异性的尝试建立起来的

存在者的存在就是存在者所"是"的。"是"在这里表现为一种过渡。存在走向存在者,可是我们却既不能在存在未到达存在者"之前"来思想存在,也不能在存在未"到达"存在者"之前"来思想存在者。存在是通过揭露存在者而向存在者过渡的,这种"突然来到"存在者的揭露却使存在者好像成为本身是揭露着的,好像是非隐蔽的。因此,既然存在者由于存在而显得好像本身是非隐蔽的,我们也就可以而且应该说,那揭露及其揭露的"本性",在存在的"突然来到"存在者中被隐蔽起来了,在这存在者之显得本身是非隐蔽的现象中被隐蔽起来了。[25]

这存在者既然被造成本身是揭露着的,并且"在一切时间中"都是如此,揭露它这件事(亦即存在)就在它之中被绝对地掩盖起来了。我

们还可以说，存在作为揭露的事和存在者，作为揭露它这件事的掩盖，是在一个使它们区别开的"同样"中发生，它们构成了差异性[29]

如果我们试从通常关于同一性和差异性的概念出发来把握这样的一些"思想"，没有人会认为这些思想不可理解。但恰恰不应该这样做的，因为那些通常的概念远不能说明本体论的差异性，它们是这种本体论的差异性产生的结果，要用它来衡量的，不过是用一种由于把它弄坏从而使我们失去了衡量尺度的方式。此外，对于有关存在和存在者的通常概念（只要它们还是"概念"并且是"通常"的）来说，也不能是别的样子，这些通常的概念在理智对它们所作的"分离"和分解中，只是以一种微弱的方式表现着原本的关系，从这种原本关系出发，由理智所"思想"的一切关系以一种或另一种方式自行构造起来

因此，要阐明这原本的联系，就不能援引任何从经验中取出的例子。因为除非从这种原本关系出发，除非当它已经"突然来到"、当它已经企图自行掩盖起来，是没有经验可言的。甚至而且尤其援引哲学史（即使是黑格尔的哲学）也有把我们要想说明的东西反而弄得晦涩不明的危险。此外，我们也当承认，这一点也毫不掩饰，海德格尔的"哲学"同样不能逃避这种不幸的情况。因为当我们谈到"过渡"、"事件"、"突然来到"、"归属"、"同一性"等等的时候，我们关于差异性所曾试图来思想的，也不能不利用那已经突然来到的差异性的遗忘已加以指引并歪曲了的一些特殊的光明（即使不说"概念"）。正因为这样，海德格尔最后的哲学总既不能完成，也不能建立成体系；也因为这样，并非要引出任何虚无主义，"摧毁"本体论的（"形而上学"的）观念在他才是这样本质的重要观念。只有通过打破和摧毁这些把差异性弄成烟雾弥漫和令人遗忘的作法，才能把差异性带给我们来思想。

这就是我们跟海德格尔关于黑格尔所曾试想的。让我们再一次重述一下这试论的要点。

存在之突然来到存在者，被黑格尔解释为根据——这根据是思想明白地构成为根据的。建立根据，对黑格尔来说，就是产生（Hervorbringen），因此思想的任务就是指明存在产生存在者的各种方式。这种"指明"一成功，存在者就发现自己建立了根据，并适于来考虑到思想发见为其存在而建立它自身了。除开存在和存在者的混乱，我们可以从这里出发理解思想所明示的存在的双重本质；一方面，作为把互相承续的整个一类存在者聚合起来的建立根据的原则，它是最一般的东西；

另一方面,作为给予普遍的类以推动的本原,它是在存在者的阶梯中最高的东西,是与其他一切相脱离(其他一切从不和它相脱离)的"绝对"。这里我们清楚地看到本体—神学只有在差异性的地平线上并通过差异性的实施才能建立起来,可是这差异性却从不出现在它的视线上。但要使这一点成为可能,就必须把那些完全从差异性的某种特殊实施中产生的概念、结构和问题转向这边来。

这种"转向"正是海德格尔为自己所提出的任务。他曾以各种不同的方式试过这一点,并且告诉我们是从其思想一开始就这样作的。但这任务异常巨大,并且,他在今天向我们或多或少清楚地宣告说,如果他最初的哲学与其说未能成功地考虑差异性本身,毋宁说仍旧是从差异性(也就是从形而上学)产生的东西的俘虏,这也丝毫没有什么好奇怪。

海德格尔现在的悲观主义走得更远了。他不知道在他所走的道路上,是否将只是如胡塞尔关于现象学者所说的那样一个"永久的新来者"。他甚至不知道自己的努力以及后继者的努力要是获得了某种成功,这种发现是否会被形而上学"重新拿去",并受它蹂躏,以求巩固其千年统治。当然,形而上学从尼采以来已进入临终时期,我们所生活的"实在的"和"哲学的"世界正在使它解体,但这种解体也给了它一些新的特征,没有人知道一个死尸的解体过程的完成是否会比它所结束的生命还更长,这种解体是否会延续到永久,是否会充满了一切时间,是否只有由未来人类的时间来结束,永远禁止诗人企图实现并也许将沉浸在那里的"还乡"。

陈修斋 译

[注释]

* 原载比利时《国际哲学评论》,1960(2),总第52期,页221-237。——编者注

① 人们可能认为这后一解释在关于康德的书中作出了。但这一解释所涉及的作者把它限制于只立足在想像的"场合",就使它在某些方面相左了。

② "西方思想花了两千多年的时间,同一性中那起支配作用的,早已回响着的同一个东西和它自身的关联,才决然地和完成地表现出来,才给同一性内部的中介的出现找到一个落脚点。因为,正是由莱布尼兹和康德准备起来的思辨唯心主义,通过费希特、谢林和黑格尔,才给同一性的自身综合的本质,建立起一个落脚点。"《同一性和差异性》,页15-16。

③ "Las Selbe namlich ist Vernehmen(Denken) sowohl als auch Sein"(《同一性和差异性》,页 18。)法文件:"le méme lui, est á la fois penser et être",系根据 Jean Beaufret 的《巴门尼德的诗》,第 79 页的译文。

④ 辩证法不是海德格尔的字眼。海德格尔在一切可能范围之内总竭力在他的语言中避免用哲学传统所铸造的名词,我们以后将看到其理由何在。当他不得不接受这些名词时,他总是尽可能使它们适合自己的观点。这种考虑并不是人为的,而是必要的,如果说真的形而上学时期已随尼采(和胡塞尔)而终止了的话。

⑤ 海德格尔会告诉我们说(这说法是不能翻译的),这种存在和思想(以及人,通过其为思想)的 Gehören(相属),是一种其一对于其他的 Hören(听从)。

⑥ 此刻并无必要指出,忘记也以自己的方式证明了被忘记者,因此这种相互性永远保持着,但只是作为神秘的东西而保持着。

⑦ 在尼采和里尔克(他们属于同一时期)那里,我们进入了苦恼和分裂(虚无主义)一面,这一面也有特殊性格的遗忘。

⑧ 关于这个问题参阅《林中路》中题为 Die Zeit des Weltbildes《世界图景的时代》一文。

⑨ 因此,人的干预或没有干预之间的区别就纯粹是隐喻式的。

⑩ 这名词借自《演说和论文集》的译者普莱奥(M. André Prénu)。

⑪ 关于这个问题,参阅《世界图景的时代》,同前。

⑫ 存在既是"理念"(εἶδος),一旦我们"看到"了理念之为理念,我们就在真理中。从这里就有了"理念"作为存在者的基础和存在者的把握这双重本性。

⑬ 黑格尔这段文字曾为海德格尔在《同一性和差异性》页 38 上引用。

⑭ "die absolute Idee allein ist Sein, unvergangliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit." Lason 版,《全集》,卷 ,页 489。

⑮ "Die selbe Entwicklung des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, wird in der Philosophie selbst dargestellt, aber befreit von jener geschichtlichen Äußerlichkeit, rein im Elemente des Denkens."《哲学全书》,第 14 节。"在哲学的历史中所表现的思维的发展和在哲学的系统中所表现的思维的发展,乃是同一个思维的发展,只不过在哲学的系统中,摆脱了那种历史的外在性,而纯粹在思维的要素中发展。"

⑯ 辩证法之所以能在绝对认识的形式性之下导致这一目的,只有因为这种存在和思想的统一性原始就已经潜在地在那里才可能。辩证法(历史是它的一个环节)使这种统一性对它自己绝对地成为明显的了。

⑰ 我们知道黑格尔把黑格尔以前的哲学看作非思辨的思想。

⑱ 这一论点在海德格尔那里不断出现。让我们从所探讨的作品中引一个例子:"在我们看来,和历史的遗产的对话的准绳……并不在所思想的东西中,而是在一种未经思想的东西中,那所思想的东西是从这未经思想的东西接受其生存空

间的。"(海德格尔,《同一性和差异性》,页 44。

⑲《精神现象学》的《导言》以"论证"人之不能接近绝对开始。如果人和绝对相关联,这是绝对认识的实际结构所将证明的,这就意味着人是永远和绝对相关联的。

⑳海德格尔把这名称扩大用到全部"形而上学"上。一旦我们承认了黑格尔的绝对认识是把"形而上学"导致其完成的,则我们对此也就不会觉得奇怪。

㉑《同一性和差异性》,页 52。

㉒"可是,'存在'一般地如何能想到把自己作为'思想'表现出来呢? 无非是这样:存在是先被铸成根据,而思维——因为它和存在是相属的——则以阐明和论证的方式作为根据聚合到存在上面去。"(《同一性和差异性》,页 54。)

㉓"思维的本原的东西(Sache)表现为原因、Ur－Sache)、第一因(causa prima);这第一因是和向终极理由(ultima ratio)、向最后的辩解的论证复归相符合的。存在者的存在,就根据的意义说,根本上只被设想为自因(causa sui)。"(同上,页 57。)

㉔实际上,在某种存在者是有根据的范围内,它就被还归存在;在其没有根据的范围内,它就不能以任何方式被思想,严格说来只是无法提出的假设。

㉕"存在在这里是以向存在者的一种过渡的方式存在着。存在在离开它的位置时,尚未过渡为存在者,正如存在者在没有存在之前,将从存在那里开始。存在越过(这个)、揭露着地越过(这个)而来,这个由于这样的'突然来到',才作为自身非隐蔽的东西而到达。到达的意义就是:隐蔽在非隐蔽之中;从而自身隐藏地持续着:存在者存在。"(《同一性和差异性》,页 62。)

㉖"就揭露着的'突然来到'的意义说,存在和存在者本身,就隐藏着的到达的意义说,就是那种从同样、从差异(unter-Schied)而来的有区别的东西。"(《同一性和差异性》,页 62。)

[瑞士]奥特

从神学与哲学相遇的背景看海德格尔思想的基本特征*

一、对 话

历史向我们表明，神学与哲学处于一种对话之中，这种对话不仅是持续不断的，而且是必然的。在这种持久的对话范围内，本书试图对我们的同时代人海德格尔的思想作一番沉思。从历史上看，基督教神学本身其实就起于基督教信仰与世俗智慧的遭遇。这虽然不是按基督教神学的意向和事实必然性来讲的，但却是实际的情形。

既然如此，在考察神学与哲学之关系时，我们就必须避免错误的简单化。对这种关联的简单化是不能容许的；我们在此首先要考虑的是对这两个领域的一种过于苛刻的分离，这两个领域首先被当作完全孤立的范围，尔后才被相互联系起来。这种分离已变得不合实情，因为基督教精神已经深入到西方人的意识之中了，因为即便在哲学思想的范围里，基督教信仰的消息，例如作为创造主的上帝之概念，作为一种由虚无的创造（creatio ex nihilo）的世界之概念，根本上也必须作为严肃的思想可能性来加以考虑了。至少在

原则上,我们根本就不再能够鲜明地作这种分离了。

人们同样亦未能认识到:何以一种关于古老而持久的哲学问题的沉思,即一种有意识地并且严格地在那种对基督身上的上帝之启示的信仰中获得其开端的沉思,却不能像任何一种以不同方式开始的哲学思想那样,以同样的权力去要求并且挣得哲学之名义,即爱智和"世俗智慧"(Weltweisheit)之名义。

所以,既然神学之对象乃是一种可能的哲学的思想内容,则神学与哲学的遭遇便成为一种从两方面看起来都无可避免的遭遇了:当神学家以为原则上能够面对哲学家而放弃自我辩护时,他其实是心不在焉的;我以为,当哲学家面对神学家时,情形亦必定如此。所以,在神学家的品格中,我们势必一再地看到身兼神学与哲学两职的情形。这时候,神学家就总是要为作为哲学家的自身而对他的神学行为作出辩护。

这种无可避免的遭遇尤其表现在:神学家在工作时要应用哲学的概念,这些哲学概念通过其来源总是返回来指引着某个哲学难题的深度。当然,这并不是说,对特定的或者无论何种哲学概念的使用就神学来说简直就是实质上必然的,而且是责无旁贷的。虽然看起来,神学观念的严格性、科学性、神学观念的论证联系和系统联系,似乎使神学对这样一些概念的应用变得无可避免。不过,我们却完全可以设想有一种严格的神学,这种神学一贯放弃对哲学概念的使用,并且——比如说——使它的全部概念都通过《圣经》本身表现出来。然而,尽管如此,实际的情况却是,即便是这样一种神学,也只有通过明确的辨析,也就是通过参加哲学的讨论并且因此好歹也以某种方式本身成为哲学,才能够获得自己的自由,才能够摆脱某些确定的或者全部的哲学概念。

除此之外——而且与此完全一致地——有一个重要的观点已经由戈加顿(Friedrich Gogarten)表达出来。作为人类的思想努力,神学其实必然地要利用某些概念。而对一切科学的思想来说,却出现了对自己的概念作一种批判性检验的要求,亦即基础研究的要求,而且这乃是在它们本己的有责任的科学性的旨趣中出现的要求。"但无论谁批判地沉思他所使用的概念,不管是神学的概念还是哲学的概念,他藉此都进入到了哲学之近处,并且都在利用哲学的工作了"(F. Gogarten, Entmythologisierung und Kirche《解神话化与教会》,第一版,Stuttgart,1953,页72)。

神学的科学性并非在于,它拥有"科学"思维的某些最普遍的概念

和前提，而是在于，它批判性地检验并且审理其本己的概念和最为本己的前提，或者说，它尽可能清晰地意识到其本己的概念和前提

可见，神学与哲学之间的遭遇之所以不可避免，盖有以下两个原因：其一，因为神学本身已经成了可能的哲学的思想内容；其二，因为神学在关注自身的特殊的基础研究时不得不投身到哲学的提问方式的领域之中。

与此相应，我们就可以显明神学与哲学的两种相遇方式，当然，这两种方式又是可以鲜明地区分开来的。而且，要正确地理解这一点，我们就应该拒绝第三种可设想的可能性，即这样一种可能性：神学以一种自然神学(theologia naturalis)为形态给予自身一个哲学的基础。与巴特以及辩证神学的开创者相一致，我们拒绝这第三种可能性；对于这一点，我们在此不拟进一步论证，尤其因为，根据在本书的整个探究工作中一道得到探讨的信仰与启示的本质来看，这是完全顺理成章的。

神学与哲学的两种遭遇方式是：其一，形式层面上的遭遇，借助于某些概念的共同性，即神学家们和哲学家们为了思考他们各自的有待思的东西而同样地用作工具的某些特定概念的共同性。其二，实质层面上的遭遇，这是由于某些问题，例如生存问题，同样地摆在神学和哲学面前。

在神学与哲学的遭遇中，在神学的不让对话中断的努力中，以这两条线索表达出神学的一个极其重要的旨趣。这就是对于教会的福音宣道(Verkündigung)的可理解性、可听闻性的旨趣，从而也就是对于神学本身的可理解性、可听闻性的旨趣，因为神学本身其实无非就是反思性的宣道功能。

宣道必须是可听闻的，否则，它就不是宣道了。但是，这样一种可听闻性不只是一种表面的理智上的可理解性。问题不仅仅在于，宣道和神学以那些习惯上流行的、从而似乎也可以理解的概念和词语讲话。——宣道的可听闻性乃在于：通过宣道，人真正受到招呼了。而且与此相应，神学的可听闻性就在于：通过神学，人之此在头上的照亮者得到言说了；或者更正确地说，通过神学，关于人之此在的有所照亮的陈述——这种陈述始终已经包含着作为招呼(Anrede)的可听闻的宣道——才专门得到了表达。

因此，神学在任何时候都面临着、而且始终全新地面临着人类此在的问题，并且与之一体地，神学也面临着关于与此在相属的世界的问

题。而恰恰这样一来，神学与哲学的遭遇就成为必然的了，因为人类追求对他自身以及世界的理解的努力，向来是在哲学中具体化的，并且总是已经在哲学中具体化了。

由于神学本身面临着人类存在和世界存在的问题，所以它根本就不再能够在思考时与作为理解之尝试的哲学交臂而过。在神学与哲学的关涉状态中，神学本己的现实关涉性以及其可理解性必将证明自己。在此必将得到证明的事情乃是：神学之话语并非仅仅是空洞的话语，神学之命题并非仅仅是空洞的断言，而毋宁说，神学之话语和命题是在对现实问题以及向现实问题之解答呈现出来的诸种思想可能性的广度和深度的意识中被道说出来的。

神学根本上面临着与哲学相同的问题，亦即：真理问题；面临着人类此在和世界之存在的问题。其实只有一个真理。进而，在这种共同性当中，神学在设问的彻底性、在答案的深度和一致性方面，还可能超过哲学；神学决不可落后于哲学。要不然，神学就将变成不诚实的和不充分的。

诚然，神学与哲学的思想风格和表达风格可能是大相径庭的。因此，有时候人们可能形成一种印象，好像神学思想在对共同的问题的揭示之强度方面，是不逮于哲学思想的。因为哲学能够以其深思熟虑的洞察力严格地、井井有条地工作，而神学由于其忏悔特征及其实际的教会方面的任务，也即对布道的督察和指导，往往不得不作出种种总结性的表述——尽管它的考虑还绝没有"结束"——，并且因而就做了某些简单化和公式化的表述。神学并不像哲学那样具有时代性。神学必须时时表态。它必须一再重新担起责任，对重大问题作出解答。若有人要写一本教义学，他就必须以某种完备性对信仰作出解释。他不能听任问题悬而未决。他必须大胆冒险，给出哪怕是暂先的答案。由此便触及作为一种朝圣途中的神学（theologia viatorum）所具有的根本的暂时性特征（Vorlaufigkeitscharakter）。尽管如此，在一门好的教义学中，我们必定还能感受到双重的东西：其一，是处于全部暂先状态中严格的方法论的基本倾向；其二，与此相联系的是，相对于对其论题的深入揭示过程——不论是神学的揭示还是哲学的揭示——的敞开状态、非锁闭状态（Un-Abgeschlossenheit）。*神学必须是虔信的（konfessorisch），而不能在一种错误的"正统观念"中僵化。*如果这些要求得到了满足，那么，尽管神学有其无可避免的暂时优先性，我们还是可以说：神学实

际上并没有落后于哲学。

正如与哲学相遭遇的神学的真诚性、现实关涉性和可听闻性必须得到证明，与历史学相关涉的神学的情形亦然。历史学乃是神学的另一大对话伙伴，是关于信仰的科学说明的另一大领域。神学不能避免诸如在历史学层面上的与历史学的讨论，同样也不能避免诸如在此同一个层面上的与哲学的讨论。而且恰如神学在哲学层面上始终是独立的，亦即是可以不与任何确定的哲学前提相联系的，同样地，在历史学的讨论领域里，神学也不可把自己直接固定在确定的历史学的"结论"上。但反过来，这也就是说，从神学角度出发，它与哲学的界限变得模糊不清了，同样地它与历史学的界限也变得模糊了。在与历史学家的无所保留的辩论中，神学家总是"他自己的历史学家"，正如在与哲学家的无所保留的辩论中，神学家总是"他自己的哲学家"。不过，倘若神学家并没有使自己遭受那些由历史学家和哲学家所提出的问题，那他就是不诚实的。

二、对话伙伴

现在，必须论证一下我们的选择，即何以要选择海德格尔的哲学，以之作为说明神学与哲学的对话的"文本"。在海德格尔那里，我们上面关于神学与哲学之间的关联的必然性和重要性所讲的全部意思，都将得到证实。

我们还是要转向海德格尔，尽管迪姆(Hermann Diem)在一篇有趣的题为《上帝与形而上学》(Gott und die Metaphysik)的著作(载 Theol. Studien《神学研究》，卷四十七，1956)中，探讨了神学与哲学的关系，得出了下面这样一个结论：恰恰就在海德格尔的哲学中，一度以"哲学家的上帝"名义告别了启示之上帝的形而上学的思想道路，已经彻底地被思考过了。迪姆认为，这条思想道路已经得到彻底思考，连同这样一个结果：现在就连这个"哲学家的上帝"也从哲学思想中被清除出去了。因此，恰恰在对作为形而上学之终结的海德格尔哲学的考察中，神学必定能恢复知觉，并且从此以后必定能排除任何一种与必然达到这种终结的形而上学的联盟。

迪姆的论述乃基于以下事实：在福音新教神学方面，比起在罗马天主教那里(连同它对阿奎那的哲学和神学的准圣徒化)，神学与哲学之

关系的构成要困难得多、要不稳定得多。在福音新教方面，几百年以来，神学与哲学的边界冲突一直持续不断，自笛卡尔以来，哲学的上帝知识已经变成独立自主的，已经从神学中解放出来了。在这里，人想通过先天的道路，从思维着的自我的自身确定性出发，达到上帝之确定性。受到拒斥的乃是关于上帝之知识的后天的道路，即基督教信仰的和神学的道路。正如迪姆合乎实情地表达出来的那样，在此受到拒斥的是"神学的循环"(theologische Zirkel)；因为对于神学来说，只有根据对上帝在启示中的自我传达的承纳(Anerkennung)，上帝才是可认识的，换言之，为了认识上帝，人必须跳入一个认识与承纳的循环之中。人并不拥有任何一个阿基米德点，好让他据以在保持"自主"的同时，首先能够获得必要的知识，以便进而根据这种知识去判断一种可能发生的对神性要求的承纳。

正如迪姆所述，形而上学在上帝知识之领域中对神学的这种"反叛"(Aufstand)，在海德格尔的思想中找到了最后的结论。"虽然人们总还不能说，这种(现代的)形而上学，诸如在其最杰出的代表海德格尔那里，变得直接对神学具有攻击性了。毋宁可以说，这种形而上学甚至不再与神学进行论战，因为它完全忙于彻底地最后思考由笛卡尔开端而来的哲学家的上帝，而且走得如此之远，以至于它甚至不得不取消这个上帝概念了；由此，这种形而上学就证明了它的自由，也即它相对于神学已经直接占有了的自由"(页7)。上帝，作为最高存在者、因而也作为人类此在的主要基础，已经被哲学追问的彻底性超过了。哲学的追问在这里变得如此彻底化，以至于它不再在任何一个存在者面前停留，不能把任何一个存在者设定为主要基础，设定为此在之超越者(Transzendenz)。人必须"最终放弃力图把自己建立在一个至高存在者的基础之上的努力，因为任何一个这样的至高存在者都会通过人类的把捉活动而被贬为主要基础，而且此外就始终只剩下了人，这个人建立和论证这种联系，他本身就是至高存在者了"(页8-9)。

这样，就不再剩下任何一个存在者可作为此在的超越者了。不再剩下什么东西适合于这种作用。换言之，此在的惟一的超越者，还适合于彻底的哲学追问的此在的惟一超越者，就是虚无(das Nichts)。

所以，上述思路显然属于海德格尔力求克服主体主义的努力的语境之中。在主体主义那里，人作为主体把自己搞成存在者的关联中心。被看作最高存在者的上帝，始终还是主体主义的一个产物。主体通过

设定客体也就成了至高者,根本上却首先而且主要地设定着自身。唯当此在在运思之际突破入虚无之中,主体主义的客观化事件才会终止。所以,在海德格尔那里,虚无作为真正的此在之超越者,取代了先前由上帝占据的位置。

实际上,海德格尔是把经院哲学的关于一个至高存在者的上帝概念判定为主体主义的世界关系的突出产物,至少就此而言,迪姆对海德格尔思想的上述看法是吻合实情的。

迪姆得出结论,认为神学从现在起——鉴于海德格尔的观点——必须排除与那种在海德格尔那里已经揭示出其最后结论的形而上学的联盟;对于这一点,我们是能够赞同的,不过,我们的赞同只是在有限的意义上,要看"形而上学"和"联盟"在此是如何被理解的。始终还有待考查的或许是:是否恰恰通过他对上帝概念的消除,海德格尔对神学作出了一种不可估量的贡献——因为他反对一个不合实情的上帝概念,思考了这个概念的完结(Ver－endung),因此为一种更为原始、更为本质性的(神学的而且其实也许也是哲学的)对活生生的上帝的思想创造了空间。因此,在我们看来,尽管海德格尔哲学具有一种准"无神论的"特征,或者也许恰恰是由于具有这种特征(这是迪姆提醒我们注意的),这种哲学却可望为一种与神学的卓有成效的对照提供特别多的东西。

迪姆要求从根本上避开一切先天的形而上学和上帝学说,并且要求坚定地转向一种受启示约束的思想的"神学循环",在这一点上,我们也是赞同迪姆的。恰恰是以这个前提为背景,迪姆对于一种神学与哲学的对话道出了本质性的东西:

"如果我们既不能把神学从那种方法论的循环中排挤出去,也不能把神学从这种循环中诱导出来,那么,神学就必须受到哲学家的追问:是否以及在何种意义上,神学同时也一道思考了哲学家的要求?哲学家实际上也想认识真理。而且,如若只有一种真理(其实神学家也如是说),那么,哲学家认为,这种真理必定也在他的认识道路上给出自己、尤其是因为他已经完全作好准备,也要从他的前提出发来考查启示的真理要求了。与之相反,神学家决不会说,这在原则上是不可能的,并且将为自身要求一切真理认识……。神学家将为……哲学家的真理寻求活动留下全部的自由,而不为哲学家设定任何他原则上必须遵守的界限……"。　　在神学家与哲学家之间,存在着一种"在真理问题上的人类一致性……。这种一致性建立在启示真理的理性(ratio)之中,

而启示真理必定也是理智的，因为它通过信仰(credere)而求助于人类的理智(intelligere)。根据他的对象的这种客观地持存着的理智性，神学家就把他的向内的(ad intra)也是向外的(ad extra)论证(argumentatio)看作可理解的，并且相信哲学家也会要求之"(页13—14)。

以上所述的核心乃是神学家与哲学家的一致性，即两者鉴于一种原则上可理解的真理所具有的一致性。

在上面这条关系规定的线索上，在神学与哲学的一种原则性的亲近的线索上，除了巴特，没有人比他的弟子迪姆走得更远了。巴特写道："人们所维护的神学相对于其他科学的独立性，无论如何都不能被证明为原则上必然的。把关于上帝的言说的真理性的问题处理为一门特殊学科的专门问题，这种做法乃是一种困境，人们应当在认真地承认其实际的无可回避性时容忍这种困境，但不应要求根据最终的原因来为这种困境辩护。或许只有神学的狂妄才可能在这里意求不同于实际地进行论证。的确，情形或许是，哲学、历史科学、社会学、心理学或教育学或所有这些学科一起，在教会领域内进行研究之际，都会接受那种任务——即把教会关于上帝的谈论与其作为教会的存在相比较——，并且都会使一种特殊的神学变成多余。但是，神学实际上并不拥有打开特殊之门的特殊钥匙！神学既不具有某个认识根据(Erkenntnisgrund)，某个不可能立即也在其他任何科学中具有现实意义的认识根据；神学也不认识一个对象区域，一个必定对于其他任何一种科学遮蔽着的对象区域……。真正说来，哲学和一般'世俗的'科学必定不是'世俗的'，不是异教的。它们可以是基督教哲学(philosophia christiana)。谁若怀疑这种原则性的东西，他就以一种既不能与基督教的希望也不能与基督教的谦卑相一致的方式，把一种对'世界'的绝望与一种对'基督教的'世界的高估联系在一起了"(《教会教义学》，K.D. I/1，页3)。

上面这些句子中透露出一种深刻的基督教普世主义，乃是以对一种惟一的普遍真理的、普遍可理解性的信仰为基础的。倘若人们读到和听到了这些句子，某些对巴特的不公正的批判就会偃旗息鼓了。——如若我们要尝试在形式的和实质的方面做一种对神学问题与哲学观念的对话性的接近，那么，我们就肯定会意识到，我们在此原则上是与巴特一致的。

让我们返回来，重新来追问海德格尔哲学在我们的主导问题范围内所具有的特殊的、范例性意义。

恰恰因为在海德格尔思想表面上的无神论中，显示出形而上学道路的终结和一条全新的道路的可能开端，也就是说，恰恰因为我们必然在海德格尔那里认识到哲学史的一个转折点，故海德格尔的思想对神学家来说就变得重要了，海德格尔就成为神学的一个卓越的哲学上的对话伙伴。

除了这种哲学史上的重要性之外，海德格尔哲学也具有一种神学史上的重要性。这种神学史上的重要性就在于，海德格尔的思想事实上已经在最近几十年的神学中被接受了，并且产生了极其有效的作用，如在布尔特曼（Rudolf Bultmann）、戈加頓等人那里。 当然，往往仅仅是海德格尔思想的个别方面，在海德格尔的这些神学弟子身上产生了影响。在布尔特曼那里，那就是《存在与时间》的存在问题之制订工作所包含的此在生存论分析，以及它的一些概念，诸如生存论状态（Existenzialitat）、生存、现成状态、本真性与非本真性、作为此在之机制的时间性。在此我们必须看到以下事实，即：布尔特曼孤立地采纳和运用了生存论分析工作，而在其神学著作中却找不到一种对海德格尔意义上的存在问题本身的兴趣的一丝痕迹；实际上，我们看到，这种生存论分析工作虽然为海德格尔带来了生存哲学家的名声，但在海氏那里，它却是作为一个必要的方法阶段隶属于更为广大的存在问题的。由于这个原因，后期海德格尔的著作也就不再对布尔特曼的神学产生什么作用了；因为在后期海德格尔著作中，几乎不再出现生存论分析工作，而存在问题却以丝毫不减的、其实反而增加了的强度，进一步得到了追踪。

在戈加頓那里，首要地则是那个关于在神学的历史性思想中对主体－客体之分裂的必然克服的论点。他为此利用了海德格尔的研究，而且尤其是海德格尔后期著作的某些片断。

上述对海德格尔哲学的神学接受，也许可以通过神学问题与哲学问题的一种实际亲缘关系、一种实质的亲合性来加以说明。这种亲合性是与生存概念一道给定的，而生存概念对神学以及哲学来说都是无可回避的问题。——的确，由于这同一个原因，另一个伟大的生存哲学家雅斯贝斯（Karl Jaspers）亦有他的神学弟子和追随者。对这两者来说，也就是对雅斯贝斯的神学弟子与海德格尔的神学弟子来说，有一点是共同的，即开始在对对象性的世界存在与非对象性的生存的对照过程中来规定生存概念。至于此种规定在何种程度上符合海德格尔思想

的最本己的意向,这还是有待考查的。

我们自己很有把握地认为,尽管迄今为止,神学对于海德格尔的接受在有限的范围内可以具有全部的合法性,但在海德格尔那里,却还存在着一个更为广大的、与那种简单的对照相比具有更多变化的生存概念。

然而,撇开哲学的和神学的情境的历史原因不谈,撇开特别地作为神学与哲学的追问的一个会聚点的海德格尔之生存概念不谈,还有一个更为深刻的实际原因推动着我们,促使我们恰恰选择了海德格尔的思想,以之作为探讨神学与哲学的遭遇的范例。

海德格尔彻底地思考了历史性(Geschichtlichkeit)这个观念。而且,这一事实自发地要求与神学的遭遇,这种神学认识到它的思想的视域不是别的,而就是与世界相随的上帝的历史以及在上帝面前的世界的历史性。现在,由于我们作为神学家根据我们对我们的课题的沉思已经带有一个关于历史和历史性的概念——不论它是一个明确的概念,还是一个隐含的、有待展开的概念——,所以我们就希望,在与海德格尔的对话中学会什么是历史,并且因此廓清我们自己所具有的历史概念。

人们试图着眼于海德格尔来谈论他的思想的"彻底的历史性",并且追随这种思想,来谈论一般思想的彻底的历史性。借此我们就会发现这条哲学道路的一个基本的本质特征;而这条哲学道路必须预先得到描写,因为它对于整体之领悟来说是决定性的。因此之故,我们在这里必须赶紧对整个海德格尔哲学作一种简短的刻画。

海德格尔的哲学乃是一种对思想的思想(Denken des Denkens)。与一切真正的哲学一样,它亦起于惊讶。不过,海德格尔藉以开始的这种惊讶,根本就不是对于存在者的惊讶,不是对于世界的惊讶——何以世界恰恰是这样而非别样;相反,它首先乃是对思想本身之事实的惊讶——何以根本上有思想这样一种东西,而且这种思想总是恰如其所是地存在,何以人时时思索了世界,思索了存在者,而且人同时在内心深处不得不总是恰恰这样地而非别样地进行思想。"彼乃一种运思,每每出乎意料,何种惊讶究其玄奥?"(Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*《从思想的经验而来》,页 21)。

可见,海德格尔乃是"思想之思想者",他并不问:为什么存在者如此存在?而是问:为什么关于存在者的思想是这样的?他因此就以某

种方式超越了关于存在者的哲学问题。因为一切存在者，只要它是哲学的课题，就以思想为媒介与我们相遭遇，彷佛是在思想中反映自己。作为这种存在者之媒介，思想在某种程度上乃是更广大的东西（das Umfassendere），而且，关于思想之可能性条件的问题就回到了更深刻的基础之中。所以，对思想的思想并不是存在者之思想之外的一个特殊的保留地。相反地，通过对思想之可能性条件的追问，存在者之思想本身受到了疑问。海德格尔的哲学因此就不能在相同层面上作为"别一种意见"与别一种哲学（例如，叔本华的哲学）"进行竞争"。因为海德格尔并没有把一种新的关于存在者的"意见"与那些更早先的意见相比较，相反地，他要追究传统的思想的本源。

我们依照康德的说法，把这种对于思想的本源或者"可能性条件"的反问（Rückfrage）称为"先验的问题"。在我们据以理解的这种已经有所修正的意义上，这个先验的问题并不首先问：某个事情的情形如何？而是问：何以这个事情恰恰如此被思考，以致它恰恰从这个角度显现出来？为了更具体化些，我们举例来讲，也即并不是问：客体如何能够被主体所认识？而是问：根本上"主体"和"客体"概念说的是什么，以及何以认识之发生恰恰借助于这些概念得到了思考而且还将得到思考？——后一种设问对前一种设问的超越在这里变得昭然若揭。而且同样变得清楚的是：在"对思想的思想"中，所涉及的也不只是诸如一种必须置于"形而上学"之前的"认识论"之类的东西。认识论想说明认识活动的优先地位。也即是说，认识在这里成了一种思想的课题。而且，这种思想现在又可能而且必须由"对思想的思想"来究问它的前提条件。

可是，着眼于上述简短的总体刻画，人们可能会提出以下反对意见：实际上众所周知，海德格尔思想的原初课题并不是思想，而是存在，而且"关于存在之意义"的问题才是海氏思想的推动力。

然而，恰恰这个问题绝非处于"对思想的思想"之外，绝非在离开"对思想的思想"的地方——彷佛在这里可能不再仅仅关涉到"思想"，而是关涉到"存在"本身似的，彷佛现在在这里不再只是"在认识论上"（noetisch）来谈论，而倒是"在存在者状态上"（ontisch）来谈论似的。相反地，恰恰这个关于"存在"之意义的主导问题，对我们所谓的"对思想的思想"来说是独特的。因为"存在"（sein）其实乃是一个词语，是这个词语，这个概念，是思想（至少是我们西方的思想）所不可或缺的概念，

思想在任何时候都已经受到这个概念的烙印和引导了。这个基础词语(Grund-Wort),这个无可回避的概念意味着什么,包含着什么呢?我们提出这个问题,意思无非是:要在先验的反问中追问思想的本质、思想的内在条件、思想的先天性(Apriori)。

(诚然,这个先验的问题不可能一劳永逸地得到解答——而且这一点可以把我们对这个问题的理解与康德的先验主义区分开来。相反地,在与过去时代的每一位思想家的遭遇过程中,在与后者的活生生的对话中"关于他的思想,关于他对'存在'的领悟",这个问题都要重新被提出来。)

存在之意义的问题标示着"对思想的思想"的特性,这乃是因为被追问的其实恰恰不是*存在者*,而是"*存在者之存在*"——这一点有别于先前的形而上学,后者把"存在"的意义预设为某种不言自明的、众所周知的东西,并且根据这个前提预设,进一步来追问存在者的情形如何。

在此语境中,我们还应当说明一下某种十分本质性的东西:对思想的思想,亦即海德格尔的哲学,绝没有落后于形而上学的思想,亦即落后于存在者之思想,因为它其实并不涉及存在者,而只是涉及思想,并不涉及"实在性",而只是涉及"实在性之概念"。因为存在这个无可回避的思想的基础概念(其意义就是对思想的思想所要追问的),其实不光光是一个概念,不如说,它乃是"*存在者之存在*",也即存在者藉以成为存在者的那个东西。存在者通过存在而成为存在者。而且,关于作为思想之基础概念的存在的问题因此就是全面的:它也涉及到存在者。存在者本身并没有直接摆脱掉关于思想之内在条件的先验反问。除了海德格尔的对思想的思想之外,形而上学今后不可能不受扰乱地走它自己的路了。所以说到底,我们在存在概念中显然已经碰到了从思想到存在者的"桥梁",碰到了思想与"实在性"之间的神秘联系。

海德格尔试图把西方传统哲学思想的"立场"或道路引回到它们的基础那里,引回到每一条思想道路得以从中源起的思想家的原初经验或遭遇那里。而且,通过这种做法,海德格尔就使本源、前提本身相对化,并且恰恰因此而发现了"一般思想的历史性":伟大的哲学家的思想,立足于某些历史性的(而且正如我们将看到的,所谓"历史性的",现在就不只意味着:历史学上的、"时间历史上的")前提,多半是对这些前提毫无意识地走上它的道路,直到那样一个点——在那里,这些前提往往只是在有关思想的后来的效应中作为这样一些前提揭示出自身。现

在，如果一般思想的这种历史性得到了认识，那么，对这种历史性进行认识的思想本身就是历史性的。也就是说，这种思想只有在那个历史性的位置中才是富有意义的，才能得到理解；在这个历史性的位置中，先前思想的前提揭示出自身，先前思想的道路因此趋于终结了。

如若人们没有认清并且严密地关注海德格尔哲学的这一起始点和这一基本特征，这种哲学的命题的此种"媒介"，也就是"双重折射"的领域，即对反思之反思，对思想之思想的领域；如若人们并不以此为出发点，也即并非总是在传统哲学的思想道路的终点处来认识海德格尔，那么，人们就无可避免地会误解海德格尔，把早期海德格尔误解为存在主义者，[①]一个把人之生存当作课题并且经验到了其中的某些本质性东西的存在主义者，而把后期海德格尔误解为一个现代神秘主义者和特种的哲学诗人。

与海德格尔所说的思想的历史性相关联，还有更为深远的一点，这一点对于一种阐释海德格尔的工作任务来讲是十分重要的，因此要先行给予道出。这就是：海德格尔是难以理解的。海德格尔的术语，尤其是在其后期著作中，是不常用的，而且往往以其新奇的词语构成而令人生出反感；对于"健全的人类理智"来说，他的思想表现似乎不必如此复杂的。

在某些圈子里，人们对海德格尔的命题的魅力和神秘性质加以审美化的欣赏，这并不是对这位思想家的真正的哲学态度；有些人则在海德格尔的非常规的说法和思法中只能够看到思想的模糊、不严肃，并且采取了恼羞成怒的拒绝态度，这同样也不是一种真正的哲学态度。海德格尔的不常用的词汇、不常见的思想形像，毋宁说必须根据下面这回事情来说明，即：对于这种历史性的思想来说（这种思想处于一条思想道路的终结处，而且以往思想的前提对这种思想揭示出自身，因此成为可疑可问的了），使用传统的和流行的概念以及思想模式简直就不再可能了——诸如主体与客体、实体与属性、理性、自然、伦理、逻辑等等之类的概念（也即西方哲学的整个概念区域），对海德格尔来说不再可用，或者说，不再以同一种自明性可为海德格尔所用，因为这些概念的思想史前提，对海德格尔来说已经变得显而易见并且大可置疑了。因此，海德格尔才不得不去构造新的词语。毫无疑问，哲学思想的语言对海德格尔来说乃是他自己的哲学研究工作中最窘难的问题之一。

三、研究方法

我们在本文中的研究方法首先必定是一种描述和阐释的方法。因为我们不能预先信赖一种可靠的解说，信赖一种多少已得到承认的对海德格尔的领悟，并且以此为基础，立即转而从事神学方面的对照工作。因为迄今为止，对海德格尔而言还缺乏这样一种标准的阐释。撇开完全错误的阐释不谈，海德格尔的思想迄今为止虽然已经在不同方面得到了熟练的阐明，但根本还没有在整体上、彷佛出自肺腑地、在其最本己的意向中得到理解和描述。所以，我们除了亲身去尝试哲学阐释的工作之外，就别无他法了。

但是，实际上就连这种哲学阐释，也始终似乎将从神学的侧面来进行，因为我们对海德格尔的主导兴趣乃是一种神学的兴趣。这就不言自明地包含着某些暴力性解释的危险，并且因此就需要我们具有极大的谨慎态度。不过，这种神学的"先入之见"也许也包含着某种优点，因为在阐释之实行中，已然原始地追问了实事，并且因此使阐释免于沦为一种站在旁观者立场上进行的纯粹历史学上的考察。

当然，我们的研究方法首先也必定是一种历史学的研究方法，因为首当其冲的事情乃是：至少就其重大的基本特征，回想一下整个海德格尔哲学，以便为后面的全部工作打好基础。在此我们就必须追踪海德格尔哲学的运动程序：存在问题始于《存在与时间》的生存论分析工作，然后是"转向"（Kehre），[2]即人们可以在海德格尔战后出版的著作中认识到那个转折，其标志是在论题始终不变的情况下，其观察方向以及思想方法和术语发生了一种很大的变化。我们进而必须考察一下在"转向"出现之后海德格尔思想的情形。那就是在海德格尔那里已经变得显而易见的那种东西，我们可以称之为"存在之历史"（Geschichte des Seins）。

紧接着，我们要探讨一下在海德格尔那里随着转向才作为问题充分展开出来的几个重大的论题，即：存在－思想－语言－世界。这些词语几乎代表着海德格尔后期著作中的思想的结晶和核心，而且其全体构成了海德格尔思想的惟一主题。我们将依次地、同时又在对不可分割的实事联系的不断关注中思索这些词语，由此我们便能进入这种思想的"内核"之中。

进而，在神学－哲学的对照程序中，根据我们对海德格尔的阐释，就有一道光线照亮了在其中得到表达的实事本身或者以往对实事本身的处理方式，由此我们也许就得以廓清那些一道发生作用的神学问题了。——也许逐步逐步地，我们也将达到对流行的神学概念和思想模式的解构（Destruktionen），这是由于通过海德格尔对哲学观念和概念的思想背景的揭示，这些哲学观念和概念在神学中的效应也变得成问题了，而且在它们背后显现出在更为原始的思想可能性之中的实事本身。

但是，如若神学问题作为哲学上就对海德格尔的阐释工作的原则或者工具，应当担负这样一种重要的功能，那么，就完全有必要先行把它们尽可能广泛地展开出来。这是我们这个导论结束部分还要做的事情。——在此必须先提出一点：我们所处理的神学问题当然是经过选择而提出来的，以至于我们可以认为，我们是要从海德格尔的角度来揭示这些问题。因此，在阐发神学的对话基础中，就几乎已经包含着一个解经学上的猜测：我们猜测，海德格尔的思想就是如此，它恰恰在这些问题的轨道中关涉到神学思想。我们因此就遵循了海德格尔自己的方法论上的基本命题："任何发问都是一种寻求。任何寻求都有从它所寻求的东西方面而来的事先引导"（Heidegger，《存在与时间》，页5）。

一般说来，我们带来的问题乃是关于历史（我们在其中意识到自己有所信仰）之本质的问题，亦即关于在神与人之间的历史之本质的问题，其中包含着全部难题的统一性。——对于这个基础问题，我们眼下必须给予详细的分划：

1 "为什么竟是'存在者'存在而'无'倒不存在？"这是一个古老的形而上学问题。在一九二九年所作的教授就职讲座《形而上学是什么？》（Was ist Metaphysik?）中，海德格尔重新采纳了这个问题。这个古老的形而上学问题根本上就是有关运思着和生存着的人的问题，只要人在运思和生存之际推进到绝对的界限上，推进到他的此在以及存在者整体的界限上——超过其界限就不再能见到存在者了。

在由此问题开启出来的领域内，人们遭遇到上帝。这并不是说，唯在这个问题已经被提出并且被经验的地方，人们才能遭遇到上帝。不过，遭遇到上帝的运思着的人，实际上是在这个问题的领域里看到上帝的。在包括此在和存在者整体的一切变得大可置疑并且无根无据的地方，人们遭遇到上帝；而且，在人们遭遇到上帝之处，一切、即此在和存

在者整体，都变得大可置疑并且无根无据了——如果这一切并不是在上帝中有其意义和根据的话。上帝无论如何都是超出那个绝对的界限之外而照面的上帝。倘若运思着和生存着的人把那个最彻底的形而上学问题也与上帝联系起来，倘若人能够超越上帝来设置界限，倘若人能够问"为什么竟是上帝存在而不是一无所有?"，那么，上帝就不是上帝了。的确，恰恰是由于上帝关涉到这一最极端的界限而被思考为这种界限的彼岸，上帝才被思考为上帝，才被思考为活生生的上帝。

于此已可明见那座从海德格尔思想通向神学之思想的桥梁了么?对于已经达到哲学思考之极点的哲学家，在此开启出那种真实地思考真正的上帝的可能性了么?海德格尔曾经指出，人是"虚无的场地守护者"(Platzhalter des Nichts)，而且借助于这样一种守护，人就能够突进到那个最极端的界限上。海德格尔的这个想法是那个神学上明确的信仰内涵(即认为人就是这个上帝的同盟者)的确切的哲学相应物么?在此我们只是提出这些问题而已。但我们在这些问题中至少体验到一种强烈的牵引力，它把我们从海德格尔思想——更多地也许是从任何一种哲学的上帝学说或者超越者观念——引向对神学课题的思考。我们在这些问题中体会到一种向着神学与哲学的对话的强烈牵引力。

在我们把神学与哲学加以对照的语境中，虚无观念具有这样一种作用，就是把我们从哲学、从海德格尔的这条确定的哲学思路，拉到神学那里；由此出发，我们进而要进行反问，希望哲学的思想、那种已经突进到这一界限并且遵守这一限界而没有在仓促的答案和结论中锁闭自己的哲学思想，也对神学所面临的问题开放。因为这些神学问题乃是根据对那种超越这个界限而照面的"现实性"的经验提出来的。而虚无观念似乎就在对话中创造出最初的联系。

此外，虚无也在神学内部成了问题：在由虚无的创造(creatio e nihilo)这个观念中。于是人们可能会问：我们如何可以把这种虚无(nihil)与作为海德格尔的彻底问题的最后音符的虚无(Nichts)放在一起加以思考呢?但这个问题却在海德格尔哲学方面以及神学方面架起了通向存在问题的桥梁。

2. 关于存在的问题，也就是关于"存在之意义"的问题，关于我们以"存在"(sein)一词所意指的或者这个词语真正能表示的东西的问题，也就是海德格尔的主导性的设问，对神学来说就体现在存在类比(analogia entis)的问题上。

在经院神学中,存在类比乃是表示上帝与世界之间的基本联系的常用语。不管造物主的存在与世界万物的存在多么不同,在两者之间却有着一种类比或相似,即:两者都同样地获得存在。——藉此就已经为上帝与世界之间的每一种联系划定了领域、开启了视界。

的确,众所周知,巴特坚决地拒斥了存在类比(anologiaentis)的构想,把它当作"反基督徒的虚构",当作人们因之不能成为天主教徒的惟一原因。这种激烈的拒斥态度的动机在于这样一个事实:在存在类比的构想中,由于人自以为能够同样地预先规定他的这一关于上帝和世界的存在概念,人显然就借助于一个概念(也即"存在"概念)俨然在思想上达到了一个在上帝和世界之上的地方,但这就表明,类比概念是不可回避的。如果就像我们所相信的那样,人对上帝的一种真实认识得以发生出来,那么,上帝就不能直接陌生地与人相对立,相反地,在上帝与人之间必定有着某种相似。然而,这种相似并不在于作为一个立即可为思想所支配的概念的"存在"之中,并不在于作为一个可通观的伟大之物的"存在"中,不如说,这种相似唯在认识行为本身中才是现实的。——因此,巴特创造了信仰类比(analogia fidei)(即在信仰行为中的相似)的概念、关系类比(analogia relationis)或操作类比(analogia operationis)的概念。

鉴于这一类比难题,现在就出现了这样一个问题:巴特以其论证看到了何种关于"存在"的概念?而且,巴特把"行为的类比"与存在的类比对立起来,但在这种"行为的类比"中的行为概念,难道不是以传统的存在概念为定向的么?"行为与存在"这样一个模式是恰当的么?

而问题伸展得还更为深远:倘若我们要放弃存在之类比,那么,历史空间、一切事件的视域、上帝与存在以及上帝与世界之间的遭遇过程的"媒介",究竟具有何种特性呢?如果我们要在运思之际把荣耀留给上帝而不是剥夺上帝的荣耀,就像在存在类比模式中表面上所发生的情形那样,那么,我们必须以哪些概念来思考这一事件及其现实性呢?还有,我们关于在世界中的存在者所道出的存在,与这种尚未得到把捉的媒介处于何种关系中呢?

3. 我们要追问信仰(Glauben)之本质,追问作为在宣道、祈祷和信仰符号中的信仰之陈述的教义(Bekenntnis)之本质,追问作为信仰之科学的自我阐明的神学(Theologie)之本质,并且要追问上述三者的关系。

信仰乃是生存状态上的现实性,神学乃是一种思想,教义至少是语

言。——众所周知，布尔特曼看到了信仰与神学的极大分离。固然在他看来，神学也是对信仰的阐明。尽管如此，布尔特曼仍能谈论作为一种"无信仰的思想运动"的神学，因为思想之为思想可能不是虔信的，相反，信仰只能在生存行为中才能得到实行。信仰乃是最个体性的决断；与之相对，思想始终是中立的，因为它着眼于普遍的可理解性和可传达性。不过，在布尔特曼那里，这种本来就必然的对信仰与思想的区分导致了两个领域的分离。

对此我们断定：围绕"作为无信仰的思想运动的神学"的争辩必须更深刻地着手进行，必须再次开始追问，而且是要追问思想之本质以及思想与生存的关系。——唯当这一点已经变得清楚明白时，我们才能重新追问信仰和神学之本质以及两者的联系

4. 神学必须与过去时代的书面文本发生关系。就此产生了历史学的理解以及历史学的批判的神学任务。唯在这种批判性的理解的实行中，神学才根本上获得了它的论题。——这里，在过去时代的文献方面，关键问题在于语言文献，正如一般地，人类中间的一切历史性事件都是在语言媒介中发生的。

因此，通过对那种关于语言的言说可能性和理解可能性的沉思，通过对原始的语言之本质的沉思，我们就赢获了有关一切历史学的和神学的理解的真正的解释学。

在这同一个问题领域内，包含着关于历史学的历史与历史之间的关系的问题。历史学的历史（Historie）乃是历史学科学以为能够客观地加以认识的东西；历史（Geschichte）则意指在人中间（或者在上帝与人之间）真正发生的东西。[3]根据对语言之本质的洞见，我们将澄清：历史学科学根据什么进行认识，它在何种程度上"客观地"进行认识，以及在何种程度上，我们才能够有意义地区分客观历史学的认识与对历史的历史性行为——我只能亲身在生存状态上，在与包含着历史的东西的遭遇中来经受这种历史性行为。

5. 在教义学中，特别是在末世论中，但也在关于创世、天命、基督带来的和解、获救、神圣化的学说中，因此也在神学伦理学中，时间问题被迫切地提了出来：什么是时间？是个体的时间和世界的时间么？而且，时间与限定着时间的永恒处于何种关系中呢？在当代神学的讨论情境中，有两种对立的时间领悟向我们呈现出来：一是"存在主义"神学的点性的（punktuelle）时间领悟，二是"救恩史"神学的线性的（lineare）

时间领悟。——是否时间就是一条线，一条从过去通向未来的线，而无广延的当前之点就在这条线上运动，不断地分开过去和将来？或者，本真的历史性的时间仅仅向来在决断之现在（das Jetzt）中，由处于决心状态中的生存就在那里实现其可能性？——我们不想参与一种论证，而是断定：我们对于两种解答都感到一种基本的不满；而且我们不能抑制这样一种感受，即这两种解答对现实的时间，对我们生活于其中的我们的时间的理解，都过分刻板了，极少注意到细微的差别。

同样地，对于与时间相对的永恒的思考，也有两种可能性向我们呈现出来：其一是把永恒思为无限的时间；其二是把永恒思为时间之否定，思为无时间状态（Zeit-losigkeit）。——两者着手进行对永恒的规定，仿佛我们早就已经知道什么是真正的时间本身似的。但实际情形并非如此。——进而，作为第三种可能性呈现出来的，乃是关于作为一种"卓越的"时间、作为一种"增生的"（potenzierten）时间的永恒的观念。这种规定也许相当形式化，不过在这里，关于时间之本质（因而也包括永恒之本质）的问题，至少将在其整个幅度上被敞开出来。

6. 在神学的追问范围内亦有世界问题。神学关注上帝、人和世界；也就是说，神学关注那个上帝，这个上帝为人所遭遇，并且恰恰因此也把人向来已经生存于其中的世界引入其遭遇的范围之中。在关于创造的学说中、在关于天命的学说、但也在末世论以及别的地方，世界成了神学沉思的主题。

这同一个世界同时也就是自然科学追问的对象。要不然，势必就会有两个"世界"了，或者，神学（或自然科学）就没有真正地关注世界。

当然，神学藉以思考世界的观点根本上不同于自然科学的以及一种可能在自然科学基础上构造起来的自然哲学的观点；因为在神学那里，世界被看作神性行为的结果和对象，被认为是在上帝与我们人之间发生的历史中统一起来的。"世界"并不是某种与这种历史格格不入的东西，并不是摆在历史"之外"的什么东西。因为，当处于这种历史之中的我们在信仰中真正地理解历史时，在历史之外就不可能有其他东西存在了。

于是就出现了以下问题：世界之为世界、时空现实性，如何能够历史性地被思考，并且被统一到历史空间之中？这一点如何与那些范畴的非历史性特征相协调呢？——这同一个世界是在这些范畴内向自然科学家显现出来的，或者，也许就像在布尔特曼那里所发生的那样，时

空上的肉身性只应被评估为一个本身无关乎历史的空间，而历史就在这个空间内发生？

7 最后，因为神学关注现实的人，故神学必须追问现实的人的本质。这就是说，神学始终还面临着生存(Existenz)问题，以之作为任务，而决不能把它当作在哲学中早已解决了的事情抛在身后。

生存哲学以及由之激发出来的生存神学始于这样一个观念：对于人之生存，我们不能对之作类似于其他存在者的描写，当我们把它搞成单纯的对象时，它决没有得到真正的理解，而毋宁说，它乃是一个在最本己的决断中实现自己的自我(Selbst)。

这个开端以及它的两个主要环节，即把生存与世界性的存在对立起来，以及把决断概念设立为生存的本质特征，毫无疑问已经表明是卓有成效的。但是，我们必须把它当作开端而不是完成了的学说来对待。一旦认识到了这一点，我们就必须进一步追问"完全的生存论状态"(vollen Existenzialitat)，亦即必须追问在那种必须达到其全幅和整体性的阐释中的生存之现实性。生存论的解释在某种程度上必须与生存状态上的现实性"完全一致"。而且，现实生存的构造结构也许就包含着比在"决断"这个主导概念中所表达出来的东西更多的东西。

这里出现了几个不同的具体问题，它们部分地是从神学的难题中产生出来的，部分地也是从生存的日常自我经验中产生出来的。首先要提出来的，乃是关于与生存之连续性相关的生存状态上的实现行为的问题。决断行为乃是人们进入对于本真的生存之领悟的一个关键点，这是无可置疑的，同样无可置疑的事情是：生存完全撇开其决断也连续地生存着。在一个人的生活中，生存状态上的决断现象有几次是清晰而纯净地被给定的呢？我们不可把我们的生存论上的生存领悟完全建立在这些稀罕的点上，否则的话，我们就不再能够把整体收入眼帘中了。人的生存状态上的存在也包含着肉身性的和动物性的此在的连续性。它也包含着无决断的日常状态、心灵的无决断的昏沉、对某些此在现实性和此在可能性的非现实化的认识。这些连续性与那些行为，也即与生存于其中真正地并且在卓越意义上成其本身的那些行为的关系又如何呢？

因此，我们必须在信仰论(Pisteologie)中追问信仰决断与信仰状态的关系，在基督教会论(Ekklesiologie)中追问信仰决断与教会的话语传统的关系。

如果我们根据这个开端，也即那种进入错误的结论手法中的生存状态上的思想之开端，来从事一种纯粹的决断行动论（Entscheidungsaktualismus）的神学，那么，由于我们没有思考一个本质性的维度，我们就模糊了我们的眼光，缩减了我们对现实性的理解。因此我们还要问：我们应当如何思考这些连续性，才能不步生存哲学之开端的后尘而重新陷入一种客观化的人类学的考察方式之中？

一个也许会在我们关于"完全的生存论状态"的问题的语境里进一步出现的问题，乃是个体性（Individualitat）与共契性（Solidaritat）的关系问题。这个问题在关于基督带来的和解的学说范围内变得重要了，但另一方面，它也在关于罪的学说中以及在关于基督教会的神学学说的范围内变得重要了。说基督担当我们的罪责，这是如何可能的呢？或者说，如何能够富有意义地设想这一点呢？还有，说我们必然地和无可逃避地——撇开我们的具体的劳作不谈——已经陷身于罪恶中，这种罪恶因此理当被称为原罪，而作为虔信者之全体的教会在超出纯粹比喻的意义上可以被称为一个身体，而且是耶稣基督的身体，这又是如何可能的呢？

我们真的能把生存规定为个体性吗？或者，莫非有一种规定同样原始地适合于个体的一致性吗？我们立即就可以明白的是，关于痛苦、原罪、耶稣基督的身体的神学绪论（Theologumena），只有在一种对作为一个生存论环节的一致性之真正规定的前提下才是可行的。

这里进一步所包含的问题，乃是关于可能性与现实性的关系问题，或者说，乃是关于这两个概念在一种生存阐释之视野内的意义的问题。——我们的此在既是可能性又是现实性，表面看来就是如此。而且，可能性与现实性联系在一起，以尚未廓清的方式相互渗透。说一个人具有可能性，似乎就不同于说：例如一棵树有可能被加工为木板。人在其自我存在（Selbstsein）中是由其可能性规定的，完全不同于一棵树。也许我们可以说，人之此在的可能性植根于其现实性之中。但另一方面，我们也可以说：此在之现实性是通过它的当下可能性才被构造为此在之现实性的。此在是由其可能性"组成"的。

这种错综复杂的情况促使我们再次从根本上（ab ovo）去追问可能性和现实性范畴的意义。情形或许是，在这些范畴中隐藏着一种先行把握（Vorgriff），它掩盖了生存之现实性，而且在生存主题上显露出这整个概念模式的一种不充分性。

首要地在关于自由及其与神性的挑选和天命的关系的学说中，神学触及到上面这个难题。作为选择之可能性的人之自由如何与神性的挑选和天命已经作出的选择之现实性达成一致呢？奥古斯丁式的自由理解(正如我们今天又在巴特那里见到的那样)不知道任何中立的决断自由(liberum arbitrium)，而只能把向善的自由视为真正的自由。这种自由领悟如何能够根据那种对可能性和现实性的公式化来实行呢？——唯有一种对这些概念的起源、意义和可能的界限的探究，才能够揭示这个含糊不清的自由问题

凭着上述所有具体问题，即关于行为与连续性、关于个体性与一致性、关于可能性与现实性的问题，我们就争取到了一种对生存领悟的深化和净化。

8 如若上述所有设问(关于虚无与存在、关于语言、时间和世界、以及关于"完全的生存论状态")都获得了深思，达到了某种程度上已经有所进步的廓清，那么，我们终于就能够专心地返回到一个惟一的问题上——而上述所有设问都涉及到这个惟一的问题，它们的实际的统一性在此问题中才得以显明。也就是说，我们终于能够返回到作为历史之整体的相遇(Begegnung)问题上。历史作为遭遇而发生。但什么是遭遇呢？它的构成其本质的结构是何种结构呢？在与上帝的遭遇中真正发生了什么呢？还有，在由这种基本遭遇共同规定的人与人之间的遭遇中，真正发生了什么呢？

藉此，可以说并没有求助于海德格尔，我们已经阐述了一些问题，对于这些问题，我们假定，它们必定会把我们从那个神学追问之领域(它们全部源自这个领域)引向对海德格尔思想的衡量。——我们已经指明的问题是必要的。因为它们反问入本源之中。如果我们耽搁了，没有提出这些问题，则我们的教义学上的沉思就将沦于传统哲学的思维模式的统治之下；这种思维模式无可避免地要发生作用，不论我们是承认这种思维模式还是与之划清界限……。这种在神学中十分受欢迎的区分方法，亦即划清自己与某物的界限的方法，往往最后表明自身是不充分的。因为谁若为自己划界，他就常常不由自主地陷于他要与之划清界限的那个东西的间接支配之下。

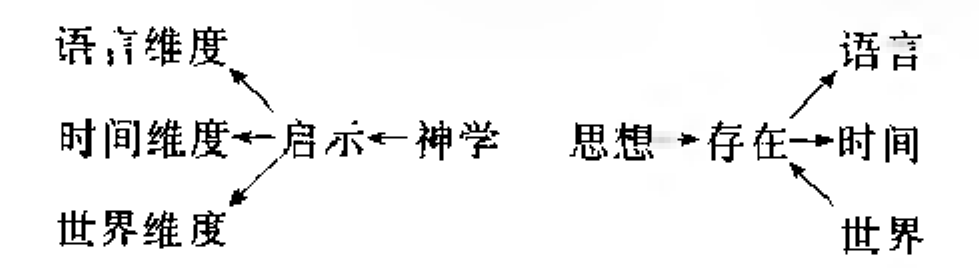
现在我们要问：把产生了上面这些问题的神学与研究这些问题的海德格尔思想进行一番对照，这种对照应当在哪些轨道上活动呢？把海德格尔思想的结构与作为对上帝之启示的思想的神学的结构对比

下，就能够使我们解答这个方法问题：

在海德格尔哲学中，主题性的基本概念和主导概念乃是存在。但是，对于海德格尔意义上的存在，我们不能仅仅根据它与思想的相互关系来加以理解。对海德格尔来说，存在概念是在思想之先验探究的视域中出现的。于是，在海德格尔关于存在之意义的追问的实行过程中，存在概念获得了一个三重的视域。而且，这种三重的划分并不是以某种方式系统地有意识地被实行的，相反地，它彷佛是无拘无束地自发地得出的。正如说到底，后期海德格尔的出版物（区别于《存在与时间》）不再含有任何洋洋大观的体系性构造，而倒是表面上互不相称的，主要是在与过去时代的个别思想家和诗人的对话当中，具体地探究不同的问题，并且最后总是汇入到存在难题的巨大空间之中。在实行这样一种思想上的痕迹追踪时，展开出存在的三重视域，这个三重视域在“语言”、“时间”和“世界”三个概念中向我们呈现出来（例如可参看《存在与时间》的标题，或者“语言是存在之家”这个表达④）。在这三个视域中，存在与我们相关涉。关于存在之意义的问题只有在这三个视域中才能够得到思考，而在另一方面，关于语言、时间和世界之本质的沉思又回到关于存在之意义的问题之中。存在“自行发生”为语言、时间和存在。

在这里，与此相应的是神学家的思想情境的几个重要的基本线索：神学乃是一种思想。这种思想的对象就是上帝之启示。上帝之启示赢获语言；它在时间中成其大事；它关涉到世界，在世界之空间中发生，并且获得世间肉身性。上帝之启示本身具有一个语言维度、一个时间维度和一个世界维度。唯在这三个维度中，它才能成为启示。

下面这个图表可以向我们说明上述结构上的相应：



为了理解和解释这种启示，我们一方面必须考察它的三个维度，而另一方面也必须思考，我们的这种关于启示的沉思按其本质而言可能是什么。在这样一种对三个启示维度以及启示之思想本身的思考中，我们碰到了海德格尔关于思想与存在、语言、时间以及世界的反思。海德格尔的陈述立即在那些存在论问题的语境中变得意义重大，这里所

谓的存在论问题，是通过在其已经被显明的结构本身中的神学思想的任务而被提出来的。海德格尔的哲学由存在问题接合在一起，构成一个统一体。同样地，神学说到底也是一个统一体。因此，不论我们追踪海德格尔的几条思想线索中的哪一条线索，我们总是会碰到一个归根到底在神学上意义重大的问题。我这里指的是：在追踪那些关乎“思想”概念的问题时出现的神学的自我理解问题或者神学的纲领问题，在追踪那些关乎“语言”概念的问题时出现的神学解释学的问题，以及在追踪关乎“世界”概念的问题时出现的救恩事件与世界性存在的关系的问题。[①]

在本书中，我们将尝试以海德格尔为依据，依次来沉思上述问题。但事先（也就是在我们想在其中回想海德格尔思想的三个“发展阶段”的那三个“历史学的”章节之后），我们还应进一步处理一下存在问题本身。海德格尔的那些问题是在这个存在问题中统一起来的。在这里，在神学方面，关于存在类比（analogia entis）、即一般存在概念与上帝之存在的关系的难题，将进入我们的视野之中，而且我们的辨析也许将在此语境中赢获一种特殊的现实意义，因为对于这件事情，海德格尔有一些十分重要的、着眼于神学的明确意见。

* * *

看起来，有鉴于上文已经显明的一致关系，选择海德格尔作为神学的哲学对话伙伴的做法，已经得到了完全的合法性辩护。

我们已经知道，尽管“生存”概念在海德格尔那里起着一种突出的作用，但我们却不可把他称为“存在主义者”。海德格尔哲学的本质性方面并不在于：在其中，生存及其特殊的存在论上的本质特性成了哲学思考的特殊的对象、甚或惟一的对象。神学其实也处处关注生存，关注在其特殊的、独一无二的存在方式中的人之此在；也许这种神学能够从海德格尔的生存论分析中学到某些东西。这乃是一个共同点——但不是惟一的、也不是决定性的共同点。我们知道，这位思想家的本真意向远远地超越了流行的存在主义的意见和要求，他的关于一切传统哲学的可能性条件的先验反问的开端，根本上对迄今为止的关于存在者的思想（也包括存在主义的思想）进行了怀疑。而且，我还想补充一点，这个彻底批判性的开端具有某种不可回避性、某种不可抗拒性。谁一旦理解了先验反问的意义，他就不再能够合法地逃避这种先验反问。而谁一旦已经遭受到了这种先验反问，他就必须容忍这样一回事情，即：

一切传统的哲学概念都变得大可怀疑，并且飘摇不定了。

按照海德格尔的看法，只要人们已经理解了他的意图并且认识到那种推动着他的思想上的必然性，那人们就完全不再可能乞灵于思想的"清晰的自明性"和"健康的人类理智"了。在这样一种乞灵中往往隐蔽着哲学的短路，以及一种非批判的、无方法的、因而极其非哲学的态度。思想本身的事实就具有如此卓越的惊异性和非自明性，以至于它立即就能排除这种短路。其实，在任何情形下，哲学精神的特征都在于，它惊奇于那些"健康的人类理智"所不能惊奇的东西。

所以，说到底，海德格尔先验的"对思想的思想"的开端吻合于一般哲学思想的内在必然性。在其中有思想之本质中的那种揭示性的、自我批判的因素在发挥作用。思想乃是反思（Re－flexion），而且这始终也意味着：向自身返回的状态（Zurückgebogensein auf sich selber）。思想乃是一种明亮化（Hellwerden），或者用海德格尔的话来讲，是澄明（Lichtung）。因此，根本上一切都是成问题的。根本上没有一种问题之耽搁是能够得到辩护的。哲学的问题可能始终未得解答，但它们是不可拒绝的。而这就要求，哲学思想随时都要准备作自我检验，检验一下自己置身于何处。因此，先验问题基本上属于思想本身之本质。

当然，神学也是一种思想。包含于思想之为思想之中并且为个别思想家所要求的整个严肃性和整个严格性，也是神学家们所要求的。神学是那种意求自我理解的信仰的澄明，即寻求理智的信仰（fides quaerens intellectum）的澄明。而且因此，在神学思想之本质中基本上也就包含着下面这回事情，即：神学思想总是要对自身进行重新究问，总是要重新去感知本己的从信仰中的起源、本己的责任，总是要重新去确证本己的思想方法。——所以，海德格尔就尤其适合于成为神学的对话伙伴，而且，与这位要把先验的设问贯彻到底的思想家对话，就可望为神学的研究工作带来丰硕的成果。

孙周兴 译

[注释]

* 本文选自奥特（H. Ott）的 Denken und Sein. *Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*. Zollikon 1959（《思与在：海德格尔之路与神学之路》）一书的"导论"，见该书页 13－40。——编者注

① 通译的"存在主义者"（Existentialisten）一词，按字面和本义来看，我们更应

译之为“生存主义者”。但我们在此仍从通译。——译注

② 一般研究者认为海德格尔的思想之“转向”发生在三四十年代，特别是以一九三〇年的演讲 Vom Wesen der Wahrheit(论真理的本质)和一九四六年的 Brief über den Humanismus(关于人道主义的书信)为标志。——译注

③ “历史学上的历史”(Historie)是历史学科学的客观对象；而“历史”(Geschichte)则是真实发生的事件(Geschehen)，具有生存论－存在论上的意义。两者之间的区别在德文字面上已可明见。——译注

④ 海德格尔最早是在一九四六年的《关于人道主义的书信》(同前)一文中，提出了“语言是存在之家”这个著名的命题。可参看海德格尔，*Vittorio Klostermann*《路标》，Frankfurt am Main，1978，页 311 以下；中译本，孙周兴译，台北，1997。——译注

⑤ 当然，我们在此不可能处理所有先行勾勒出来的神学问题。因此我们也放弃进行一种时间问题上的对照，不管时间问题在神学中是多么重要。我们这样做的着眼点是，海德格尔对这个方面还没有像对其他方面那样清晰地发表意见。在后期海德格尔那里几乎找不到关于时间问题的文本，可以让我们通过阐释达到一种对“实事”——恰如海德格尔所见的那样——的完整的和清楚的看法。(奥特此书是在五十年代完成的，故会形成这里的看法，但实际上，海德格尔后期仍有关于时间问题的讨论，特别如一九六二年所作的题为“时间与存在”的演讲，载海德格尔，*Zur Sache des Denkens*《面向思的事情》，Tübingen，1969；中译本，陈小文、孙周兴译，北京，1996。——译注)

也许海德格尔在其第一本伟大的成功之作《存在与时间》中已经把时间带入存在的切近处了。他首先以烦(Sorge)这个生存畴为引线，揭示了此在之时间性。在这部著作的开始和结尾处，海氏都把时间命名为任何一种可能的存在领悟的视域，其实就是存在本身的视域，并且用相当长的篇幅分析了流俗的关于单纯线性的相继序列的时间领悟。在其后期的著作中，海德格尔也总是重新回到这个思想开端，因为他指明，在思想之历史的任何一种存在领悟中，诸如在希腊人那里以及在直到尼采为止的整个形而上学时代里，未经深思地都有某种时间领悟起着支配作用(例如：存在[εἶναι] = 在场[παρεῖναι])。海德格尔偶而把时间称为“先行名称”(Vor-Namen)，如果人们想在运思之际深入到存在之真理那里，则首先就必须思索这个“先行名称”。——但藉此，海德格尔本人还是没有给出任何一种时间阐释。无疑时间不能直接等同于此在之时间性。时间比此在“更深远”。时间在“时代”(Epochen)中自行到时；它贯通此在而运行；此在旺盛地人于时间而绽出地生存。此在乃是时间自行到时之所。——有待思索的也还有当前、过去与将来的关系。这里，与流俗的时间观相对立，海德格尔似乎看到了不同时间的一种“交融”：过去不是简单的过去了的东西，而是进一步作为曾在者(das Gewesene)成其本质，并且同时也作为将来的东西得到贮存。——海德格尔关于时间的沉思的最新发展似

乎是为了把空间当作以某种方式归于时间的东西而一道纳入反思之中。关于这一点几乎还没有什么文本。这是一种从《存在与时间》的角度还几乎预见不到的发展。

在我们的整个设问语境中，这个重要的问题也要求一种探讨，这是不待说的，只不过在本书中，由于缺乏有关的文本，我们还不能完成这种探讨。也许海德格尔将来发表的东西将有助于我们在这一点上达到一个更清晰的看法。

〔瑞士〕奥特

什么是系统神学*

承蒙诸位邀请我来为讨论系统神学之本质开个头。请诸位把我的论点仅仅当作供辩论之用的论题。我的用意只是为必要的讨论起抛砖引玉的作用。然而按照中世纪关于论题的辩论规则,讨论应当遵循论题中所展开的程序,应当尽量解决已提出的命题,回答已提出的问题。

我选定了这个简单的题目,即:"什么是系统神学?"我无意于从历史角度来论述这一论题,我只打算论述这一论题的实质问题本身。这并不意味着否定对这一神学学科及其题目的历史作历史性研究能够为完满地阐明实质问题起到至关重要的作用。

海德格尔在去年的老马堡校友年会上举办了为期一天的讨论会,讨论的题目是"基督教的信仰与思想",那次讨论会成为了我们这次讨论的契机。我对这次讨论会仅仅是通过一个简短的总结了解的。然而,从这个总结中,我得知海德格尔在本质上作了以下的工作:首先,他提出了这个陈述:"科学不思"。在此他论述了他所说的"存在的被忘却状态"。随之,他提出了两个问题:1."当我们说科学不思时,'思'的含义是什么?"2."信仰在其中思的思之本质是什

么?"第一个问题是海德格尔在其著作及经历中一直力图解决的问题第二个问题则是以那个观点为依据向我们这些神学家提出来的。就我从这个总结中所能了解到的,这一问题没有得到回答。但是,这一问题确曾被提出来过,因而在今天仍然向我们提了出来。

于是,我们探讨的是信仰在其中思的思之本性及思之特殊活动。有两个方面是我们必须探讨的,即:释经神学与系统神学。但是在这一探讨之中,神学的整体总是处于危险之中,因为神学是一个统一体。

首先我想讨论这个问题:相对于(以及不同于)释经神学的所谓"系统"神学究竟是什么?在神学的惟一整体中,系统神学有何特殊地位与特殊必要性?然后在结论中,我想回到我们的出发点来,把关于系统神学的本质所论述过的东西与海德格尔(他引起了我们的讨论)的思想联系起来。

一、神学的本质是解释学

作为一个整体的神学的性质是解释学的。神学实际上是解释学。当然这种解释学与通常的解释学含义不同。在通常意义上,解释学是关于理解的一般理论或"技术"(从这个主要问题来看,这件事是否可能也是很成问题的)。然而任何时期的神学都是对某些特殊内容的理解的反思,从而是为了理解这些内容所作的努力。神学是如何理解《圣经》经文的问题,是如何理解这些经文表现出来的主题的问题。它最终是对于一主题的见证在每一当下情境中的可理解性问题。

无论谁,只要他探讨神学的本质及纲领,都不可能避免理解问题即解释学问题。他必须正视理解的本质问题。如果说我们的时代以新的紧迫性提出了解释学问题来讨论,那么这种情况就要求人们再次讨论神学本身的本质。这个事件的意义——在今天这个聚会上我可以无保留地、感激地这么说——确实怎样评价都不为过分!我们也许可以说:"在正统教义学体系中,过去常常在以 De Theologia(神学)与 De Scriptura Sacra(圣经)为题的开头章节中论述的东西,今天必须被纳入解释学问题的标题下加以讨论。"

尽管在此我不能探讨理解的本质问题的细节,但我还是想在继续探讨这一问题之前描述一下第一个论题,为的是使我在往后的论述中可以得到正确的理解,这个论题包括两个方面:1.神学中所包含的理

解之本质,若不涉及神学的主题,就不能预先得到明确的规定。相反,对神学的特定主题的思考,有助于解决这一问题。2.什么是可理解的,什么是不可理解的,只有在理解过程本身之中才会清晰起来,在此我们不能建立任何先行规则。

即使理解的问题在神学中是从三个层面(对经文的理解、对经文中表达的主题的理解,以及对这一主题的当代见证的可理解性)加以阐述的,理解本身最终还是一个整体。也许 kerygma(福音宣道)一词最能表达这种统一性。从《圣经》的经文到教会的当代宣道,延伸着一条单一的圆。它是 kerygma(宣道)之圆,是对 kerygma 的理解之圆。从经文到讲道,它在每一点上都是单一的理解行动、单一的解释过程的延续。这是一个在今天如同在当时一样发出声音的同一种 kerygma 的问题,即,是被转译到此岸的见证的问题("解释学"来源于希腊语动词,意思可以说是从一处到另一处的传送或运载意义上的转译。这种转译即是理解之所指!)。我们不应人为地把理解经文、理解主题与理解当代宣道相互割裂开来,好像它们是三种各不相同的东西似的。这三个层面的任何一层面离开另外两个层面都不能存在。要是经文与它的"主题"得不到理解,宣道就不可能被理解。如果没有对经文的"主题"的理解,也不可能理解经文。相应地,只有当经文在此时此地对我来说成为一次 kerygma 或潜在的宣道时,它才能被理解。也可以说,只有在这里,对《圣经》经文的"历史"解释与"神学"解释之间的联系,才变得昭然若揭。

我完全知道,适才所说的在某种程度上并非无懈可击,因为"已理解"与"未理解"之间并无泾渭分明的最终界线。正相反,理解可能出于其本质就是在不同的水平上产生的。然而在此我不能深入探讨理解这一特点。我想提请诸位把我刚才关于理解行为的统一性即神学中的解释学圆或解释过程看作我的第二个论题[①](请记住,我并未把论点展开)。

顺便提一下,有人可能会在这一点上提出反对意见,说理解被过分地当作纯属人的行为,即,问题的真正次序被头足倒置了。人们也可能会议论,《圣经》注释与宣道毕竟主要不与人的理解有关,而是与上帝的话有关。由此人们还可能辩论说,不应当过多地关心理解的问题,因为圣灵无疑会保证启示得到理解。这种"虔诚的"反对意见相当流行,其用意在于贬低解释学问题。但细究起来,它只不过在批判劣势的正统

观念，这种批判或是没有看到问题所在，或是模糊了问题，没有使我们前进半步。人们不应当把上帝降低为 deus ex machina（呼之即来的神）[2]。实际上，如果理解这个概念本身得到了正确理解，那么，这个概念就充分考虑到了上帝说话的偶然性即圣灵的见证。

当我们考察统一的理解之圆（它构成了神学的本质）时，我们就能够看清楚，我们习惯于称之为"系统神学"的那种思想活动之特殊位置处于"解释学过程"的框架之中，并与"解释学过程"保持着连续性。教义学实际上乃是一种解释学努力。伦理学也是如此。

可以说，系统神学的位置居于从经文伸展至当代宣道这圆的中间。它位于释经（释经主要与经文本身有关）与实践反思（实践反思主要与教会的宣道有关）之间。对系统神学的本质的探讨必须牢记这种"居中"。这意味着要时刻意识到我们在"连续性"中必须与"居中"打交道。系统神学、教义学或伦理学各自作为"学说"偏居一隅，如果脱离了"解释学之圆"，从释经、从宣道那里分割开来，它们就会立即变成毫无根基的事业。

去年这个小组的讨论提出了究竟能不能有基督教系统神学这个问题。大概是由于作为整体之神学的解释学本质，系统神学的有效性引起了争议，或者说，至少遭到了怀疑。无论如何，人们假定，系统性的东西与解释学的东西相互对立。现在我们必须考察这个假定。在此我们已经预定假定，神学的本质是解释学的。如果系统神学的讨论能够指出系统神学的特殊功能在何种程度上是解释学转移、即转译意义的活动所必需的，那么，系统神学的讨论就能够表明它的合法性。

在讨论之前，我再来补充第三个论题：包含于理解之中的这种"转译"被看作运动时，它就使我们不能不接受系统神学的任务。

二、系统神学是对神学总体中的解释的反思

首先，我设想将一项任务或职能交托给系统神学，虽然这一任务在这一特殊学科的历史中还未曾如此清晰地呈现出来，但我们却不可将它置之不顾。而且这项任务或职能由系统神学来完成，较之由释经神学或实践神学来完成更好，这正是由系统神学的居中立场所决定的。我所说的这项职能即在于对那个持续不断的"解释学过程"的整体进行反思，在于探究发生在所有神学中的那种理解的本性。系统神学的任

务，乃是对经文(texts)的理解、对宣道的理解——就它是理解过程本身的本性问题而言——进行反思。教义学与哲学将在此相汇合。不过，根据我们的第一个论题，教义学决不可简单地将对这一任务的解决完全移交给哲学，也就是说，移交给一种同启示并无密切关联的思。

克勒(Martin Kahler)在《所谓历史的耶稣与历史的圣经中的基督》[③](Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus)一书的某个地方写道："毫无疑问，没有人比那些其本人就是教义学者的人更能以如此确定的直觉探测到那个隐秘的教义学者……因而，那个教义学者将会有这样一种权利，在那个据认为摆脱了先人之见的历史学问的前方树起一个警示信号……"这些命题 mutatis mutandis(在细节上已作必要的修正)，也就是说，考虑到在《圣经》注释研究中业已变化的情景——至今仍还有效。克勒的根本想法至今仍然适用，即系统学者对释经学者的工作进行某种监督。

现在，我提出我的第四个论题：解释学过程的连续性和统一性(它构成神学的本性)由于解释学循环这一图形得到维护而获得证实与确定。根本不存在没有神学对其独特论题进行反思也不会动摇的那种"历史的－批判的"结果，不存在神学对其主题的反思受其绝对限制的结果。但是，也不存在固定不变的教义，不存在历史的释经的反思受其绝对指导的教义。这就是说，教义学对于释经学的绝对的与单方面的依赖性，决不比释经学对于教义学的绝对的与单方面的依赖性更大。正相反，教义学与释经学处于一种相互作用的关系之中，正如解释学循环这一图形所指明的。它们相互启发与阐明对方。正是由于它们互相之间处于这样一种关系，它们在作为一个整体的神学的那个"解释学过程"中的从根本上不可分割开来的统一性得到了证实。

教义学者若没有释经学者就无法获得自己的见识，这是无需进一步证明的。但释经学者若没有教义学者也不能获得自己的洞见。因为教义学者反思思想中的那些解释学的预先假定，这些预先假定也许不明确，但却不可避免地包含在释经性的工作中。他并不简单地将这一工作交给哲学家(正如上文中已谈到过的)。因为神学注释的对象乃是一个独特的对象，而且人们期望对象上的这种独特性，也会在解释学中导致一种独特的情景。

当然，在这一问题上，会有人提出反对意见，认为《圣经》注释这门作为一个整体的历史学问，至少在很大的程度上，毋需对它的那些解释

学的预先假定搞什么批判性的辅助与监督，因为它压根儿就没有这类预先假定，或者在任何情形中都是基于任何具有理智的人都会毫不犹豫地接受的那些预先假定。按照这一观点，那么历史学家，还有《圣经》注释者，都可以作出简洁明了的论断，这些论断甚至像自然科学家的那种实验一样，原则上任何人都可就其正确性加以客观的检验。不论是谁持有这类主张——而我们所有人，由于在那种陈腐的形而上学传统中思维，最初都简单地习惯于这样来看问题——都还不曾意识到，在此以极大的压力降临到我们头上的这个语言问题(关于我们思维中的形而上学背景以及关于语言问题，我请大家求教于海德格尔的全部思想，求教于这一思想的主导倾向。关于海德格尔的思想，我将在讲演的末尾谈点自己的看法)。即便是最简单的历史论述，毕竟基本上是一个语言事件，是一场同被说出来的或被写下来的话语(utterance)的遭遇。直至现在，还没有人根据语言的本性去好好考虑历史判断的形成过程(也许，这曾经是不可能的；甚至今天也未必可能)。不过，有的人发觉自己完全满足于编年史工作的通常解答，即它不存在任何预先假定，并认为自己理所当然地能够驾驭某些关于"事实"的"客观的"历史陈述——这样的人在不知不觉中，已经选择了对语言的某种("实证主义的")理解，并且已经使自己封闭起来，无缘问鼎于语言的堂奥，无缘问鼎于我们当前所面临的这个问题。

通过以上评论，我希望起码已经概括并部分地确立了系统神学的任务之一，即作为《圣经》注释和宣道的一种辅佐，它必须反思神学中的解释学情景，必须反思神学理解的整个过程。我充分意识到自己的论证的不完善和不规范，这些缺点可能给大家留下了深刻的印象。当一个人闯入反思的处女地时，他没有其他办法。因为思想是一种逐步进行的体验，它需要耐心，需要恒心。因为那明确的系统表述并不立刻就自己呈现出来。在这样的路途上，我们得指靠参加讨论的思想同伴与合作者的善意帮助与积极合作。请允许我在此引述海德格尔的一段格言，[④]我很喜爱这段话，也许它对我们的讨论有所裨益。海德格尔说道：真实的反思，"既不驱除相反的意见，也不容许轻率的赞同。思乘着问题之风扬帆远航"。

现在，我想来谈谈系统神学的另一项任务，这一任务更符合对教义学的传统理解。我强烈地感到它在本质上同第一项任务紧密相关，虽然眼下我还不能证明这一点。

三、系统神学与释经学

鉴于系统神学的传统形式,即关于那个一方面使它同释经神学区分开来,另一方面使它同实践神学或宣道本身区分开来的独有特性,我们现在首先提出这样的问题:系统神学的那种独特的“居中性”、它同神学的解释学之圆的那两“极端”区分开来的特征究竟是什么?

回答如下:系统神学在任何情形下都不指向某段单独的经文;而释经学则在任何情形中都同一篇给定的经文有关,它探究关于这一经文的意义起源,以及它的(广义上的)历史“背景”。当它探究若干独立成篇的经文的联系时,它只限于追寻这些经文在历史起源问题上的关联(例如,人们探究保罗的神学,探究诗篇的起源和共同“观点”,探究《旧约全书》首六卷“在生活中的位置”,如此等等)。而宣道则传扬对于与它相关的、它要作出应答的某一经文的见证。然而,系统神学却不纠缠于某一个别的经文,而是将视野投向所有《圣经》经文的全部境域。(这毋须将所有经文置于同等的层次或者认为所有经文具有同等的重要性!不过,甚至在进行区分和立足的地方,它仍然将考虑全部的正典。)

这一特征一方面是出于教会的境况,另一方面是由于语言的本性。因为教会事实上并非以其信息的某一个别陈述而生存的,正相反,它是以对实在和真理的全部见证和首要证明而生存的;构成教会基本要素的信仰,是同这些实在和真理相关联的。这些见证汇集在基督教《圣经》的正典中。可以说,它们构成了“语言的空间”、言谈的世界、共济的语言之网,教会则一直栖居于其间,并且在它的信仰、宣道、祈祷以及神学之中运作。正典的这种历史偶然性,属于教会本身的历史偶然性。系统神学反思同教会有关的那个“主题”——反思这个主题本身和这个主题的总体,它这样作,是基于那些经文的总体性,这些经文是作为它的主题的主要证明而赋予教会的。因而,系统神学适应了教会的实际境况。

另一方面,系统神学的独特性、它的超越单段经文的运动,若考虑到语言的本性,就是可以理解的了。单段的经文,甚至还有相互关联的经文,如关于保罗、约翰、马太、路加、希伯来人等等的神学,作为语言学上的话语,并非就是那个主题本身。确切地说,它们只指向那个主题,作为它的见证,为它命名,对它进行反思,吁请它呈现出来。

至于这个主题本身——它是何物？又在何处？这里有两种解答，它们都是可能的，也许按照语言的本性，二者乃是同等必要的。

第一种回答认为，这个主题就是基督事件，即启示的实在性与相信的实在性。这完全不是可以用普通语言来"述说"和传达的"事实"，确切地说，这是一种使自身在诗的和思的言语中被倾听到、从而呈现出来的实在。

第二种回答则认为，这个主题乃是基督的福音，即关于基督事件的喜讯。第二种回答连同第一种回答，并未暗示基督事件简单地等同于基督的福音。基督事件并非纯粹是由基督的福音所构成。基督在福音未得宣讲和倾听的地方也在起作用。他的仁慈也施于婴儿、精神不健全者、异教徒、无神论者以及死者。不过，这种双重回答的歧义必须保留下来。这种辩证法属于语言的本性。那不可言喻者的领域竟然也属于语言！基督事件通过基督的宣道而同我们相遇，但这个宣道又是通过福音书与见证人而同我们相遇的，这些福音书与见证人还不是、也永远不会是这个福音本身。实际上被言说的只是根据某人的宣道：根据马太的宣道、根据马可的宣道、根据路加的宣道、根据约翰的宣道，还有根据保罗的宣道，依赖于这些宣道的、次一级的、根据路德、加尔文、布尔特曼或巴特的宣道，又何尝不可？然而，那个宣道本身——只存在惟一的一个——却仍旧是未曾言说的。在众多的福音书和宣道、礼拜仪式以及神学中的基督教见证中，所有被言说者都是那不可言说者。那个不可言喻者，即惟一的宣道本身，乃是通过所有这些福音书和见证而被倾听到的，如果确实发生了理解的话。

请允许我在此顺便提及海德格尔，他对语言的反思对我们自己的反思愈来愈有助益。海德格尔说道：[5]"每个伟大的诗人都是根据一首惟一的诗来创作的……诗人的这首惟一的诗却是未曾言说的。任何单独的诗篇，甚至单独的诗篇的总体，都没有说到它的一切。然而，每一诗篇都从这首惟一的诗的整体来说话，并且每次都说到它。不过，从这首诗的领域中流淌出这样一股泉流，它总在激起作为某种诗意话语的言说活动。"

因而，我们可以说，那惟一的宣道，乃是全部《圣经》，至少是全部《新约全书》的众多见证人的那首未曾言说的诗，他们都是用它来进行创作的。[6]在有些特殊的情形中，原先属于犹太教的经文，诸如《雅各书》和《启示录》的许多部分，还有《福音书》的许多部分，得到了利用，当

时的境况又是什么呢？它们作为基本构成要素又是如何仍然还适合(也许极为勉强)教会的日常生活和宣道过程，适合那种基于那惟一的诗篇所作的创作活动的？这是反思凭自身的本性要加以考虑的一个主题。关于《旧约》见证人的话语赖以产生的那首诗的问题，以及这首诗在何种程度上同使徒所见证的那个宣道一致(却并不简单地等同)，也都是反思的主题。

与正典有关的教会的这种事实上的偶然境况使得下述情况变得可以理解：系统神学越过单个的经文或在历史上密切关联的诸多经文，将视线转向《圣经》经文的总体。语言的本质性话语即诗歌(就其广义而言，它还包括《圣经》的见证)，来自于并针对着那未曾言说者(即那首“诗”)。语言的这种本性使得下述情况变得可以理解：系统神学苦苦思虑的乃是那未曾言说者究竟为何物，思虑的是那个主题本身，是那福音——这很类似于海德格尔对荷尔德林和特拉克尔的解释，他并不追问荷尔德林或特拉克尔可能“意指”的是什么，确切地说，他苦苦思虑的是被委托给他们说出的究竟是什么。

我们曾讲到(在第二个论题中)，系统神学属于理解过程的那种解释学的连续统一体，这种统一体即是神学。我们还曾进一步讲到(在第三个论题中)，这个解释学过程、转译(trans－lation)过程要求我们接受系统神学。在第五个论题中，我打算对系统神学作出下述阐述：系统神学越过单个的经文着眼于《圣经》经文的总体(即系统神学的特征)乃是必要的，因为只有这样，从经文直达当代讲道的那个解释学之圆才得以完成。通过这一步骤，主题自身的统一性得到了证实，这是一个为所有的《圣经》见证和教会在所有各个时期以及每个时期的每一场宣道境况中所共有的主题。这些见证有许许多多，又变化多样，但这个主题本身，这个不可言喻的福音，则是惟一的、不可分割的。

关于这一点，该附带说明一下“系统神学”这个容易遭到误解的标题。神学的这个“系统的”方面，正如它所一直表现出来的那样，并非将各种不同的教义汇总并置于一种易于加以概说的教义结构之中，以便使人们对每一点都“了如指掌”(这种观点是对系统神学的形而上学的理解)。正相反，其系统的方面在于透过被言说者的复杂性而着眼于不可分割、不可言喻者的统一性，着眼于在所有被言说者中被召唤而呈现出来的那个主题本身。此外，对于宣道活动，此种透过被言说者的直观也是必要的。因为在对某一特定的经文的每一场宣讲中，我们对这经

文本身进行评注是无足轻重的。相反,有考虑价值的,乃是宣讲惟一而完整的福音,把经文与它的召唤结合起来。

四、系统神学的程序

接下来,我们想对系统神学围绕那个圆的运动,即一种在解释学上十分必要的运动作一反思 这种运动是如何进行的?它以何种方法、何种前提进行?在这种越过单篇经文的直观、着眼于经文总体的直观以及通达那个主题自身的直观中,实际上发生了一些什么情况?系统神学的思维程序的结构又怎么样?

在以下的陈述里,我们要谈谈相信的统一性、这种统一性的思想上的阐释以及这种阐释的方法。

相信的统一性。就这一问题作详尽的叙述并没有多大必要,因为在我们看来,下述情况是明摆着而无可争辩的:基督徒并不"相信"众多事物,并不认为各种各样的拯救事实是真实的(这样一种"信仰"[faith]只具有这样的特征,即认为某些事物是真实的)。确切地说,信仰乃是一个单一的、不可分割的行为,相应的那个主题、信仰的那个"对象"也是一个单一的、不可分割的实在,也就是上帝自身,他在其启示中是作为惟一者而被遇见的。这个惟一者是仁慈而正义的,是作为实存与世界的界限和根基而被遇见的。信仰并非"信仰什么东西",确切地说,信仰乃是"在……中的信仰"。它是实存的那个单一而不可分割的行为,而实存植根于那个惟一而不可分割的基础。宣道并非告知一些事实,确切地说,它在证明那个惟一而不可分割的基础的过程中,"从信仰向着信仰"说话。

神学乃是与相信有关的思考(我有意含含糊糊地说到"与……有关",这样立刻就会出现对"与……有关"该如何更确切地加以限定的问题,我将在后面对此作出回答)。神学乃是 fides quaerens intellectum(寻求理解的信仰)。出自安瑟伦(Anselm)的这一公式将在下文中得到发挥。系统神学在信仰与信仰主题的总体性中,既考虑信仰又考虑信仰的主题。

系统神学——按照我们的第六个论题——必须使自身适应下述基本境况:信仰乃是惟一而不可分割的,它的对象也是惟一而不可分割的。在《圣经》神学或狭义的救恩史神学(Heilsgeschichte theology)的情

形中，我却未能看到它在何种程度上做到了这点。因而，在我看来，这样一种神学处于某种不断的危险之中，即它回避和忽视其任务，不再服务于宣道活动。一方面，在我看来，例如巴特——顺便说一下，他毫不含糊地采用了安瑟伦的公式——的教义学，恰恰符合在第六个论题中表述的那句箴言。巴特走向其末世论(eschatology)(它恰恰不具有"救恩史"的特征)的第一个步骤或者他与布鲁纳(Brunner)唱反调的神恩一元论，在我看来乃是这种情形的征象。人们竟然总是以这种方式来理解巴特。本来，许多来自"左翼"和来自"左翼"的毫无成效的误解是可以避免的。对信仰的统一性与作为系统神学的论题的那个主题的决定性境况的另一种极好阐释，由艾伯林(Gerhard Ebeling)在《信仰的本质》一书中提出来了。在该书中，甚至体系的安排与各章节的标题("信仰的传递"、"信仰的自我"、"信仰的召唤"、"信仰的坚定性"、"信仰的未来"——这只是列举其中的几例)都清楚无误地表明，神学除了根据必然属于那个惟一而不可分割的信仰的不同结构，并对此信仰进行思考阐释以外，另无他图。

信仰在思中的展示。神学乃是与信仰有关的思。在继续这场讨论所需的程度上，信仰究竟为何已经得到了简洁的阐述。这一论题本身乃是不可穷尽的。

那么，与信仰有关的思之本性又是什么呢？在"信仰寻求理解"这一公式中，它已经得到了含蓄而意味深长的描述。毫无疑问，这一公式还需要得到阐明。信仰自身寻求可理解性。它寻求思的明晰，寻求富有思想的理解的明晰。这样，我们可以说，信仰就确确实实是一种理解了。否则，它就会沦为一种认为诸事物都是真实的盲目固执，而不是信仰。因而，下面的问题就出现了：这种理解的信仰是否在寻求另一种与现在所具有的理解不同的理解？

我比较偏向于认为，信仰所寻求的这种理解被整合到信仰现在已经是的那种理解之中去了。intellectus fidei(对信仰的理解)这一概念，不仅被理解成一种宾格的东西，而且尤其还被理解成主格的东西。它即是那个"可理解性"、"理解的明晰性"，信仰所寻求的也正是这个东西。这样，一旦找到了它，它就从属于信仰了。信仰理解着自身。诚然，这一系列思想中的那个隐含的预先假定就是：人们因此而必须认真考虑理解的各个层面。我们已经简要地触及到这一现象，但我们却不可能在此把它作为主题来阐发。不过，我们至少可以说，在对信仰的理

解中，神学上的理解乃是一个新的层面。它并非一个"更高级"的层面（因为对信仰的这种实存理解无论如何都属于那种无所不包的、"贯通领会的"实体，这实体也包括这一新层面，并且已经把它作为一种可能性面包含在自身之中！）——尽管在某种意义上它是一个"更清晰"的层面。信仰总倾向于在思想的明晰性中表现自身。它从本质上说来乃是 fides quaerens intellectum（寻求理解的信仰）。但这样一来，这"寻求理解"的运动，即神学，就是信仰自身的运动。

这种神学上的思的行动在某种方式上乃是一种信仰行动（我暂且试着这么说，因为我们还不知道，也尚未充分地阐明一种信仰行动究竟是什么意思），在此，人们也必须避免产生误解。说这种神学上的思的行动乃是一种信仰行动，是信仰自身的运动，完全不意味着唯有信仰者才能理解神学思考。因为信仰的与神学的这个主题、即基督的福音，乃是明白易懂的；它本来就是可以理解的。它将被传达给尚不信奉它的那些人。我们的陈述也不意味着人们可以简单地从一种神学思想推知抱有这一思想的人必定是一个"信徒"。因为信仰乃是偶在的和无法论证的。作为对诱惑的坚定抗拒，对"不信（怀疑）的坚定克服"，它有着一种内在的辩证法。在此，我们也不可能对它进行完整面深入的探讨。不过，这两项保留并未使我们对"信仰之思"的陈述归于无效。

如果那些误解与错误前提还不曾在我们中间流传开来的话，那么论述这整个论题就可以不怎么费力了。在某种程度上，这些误解与错误前提来源于一种枯燥乏味的正统观念和新正观念（部分随巴特而来，但却同他本人思想的基本动力恰恰相反！）。此种观点全然不顾信仰的本性乃是理解，甚至还直接反对神学的这一理解职能。因为它声称，它以严格的公式（不论这些公式在"诸拯救事实"的形式中是基要主义的、信仰告白的，还是其他的什么公式的）形式明确面毫无疑义地把握了信仰与神学的那个主题，它甚至将对自己的职责的这种忽视看作虔敬行为。然而，这些误解在某种程度上也来源于这样一些人，他们正确地反对这类正统观念，不过却使遮蔽了理解之本性的那些预先假定流行起来。我所指的是所谓的"主体－客体图式"，和那种认为所有的思考与语言在极大程度上都必然有一种客观化特征的观点。按照这一观点，信仰和神学的思考与言说，就将基本上被区分开来，也就是说，人们根本不可能说到一种信仰的思，因为在这种观点看来，所有神学上的谈论与思考的发生，总是隔着一段客观化的距离。我应暂且抑制自己，不对

这误解作更深入的说明。海德格尔的思考为我们提供了极为宝贵的帮助。他教导我们以一种更为原始的方式来看待思考的、语言的还有理解的本性。如果我们听从他，并且哪怕只是跟他走一段路，也许这么一天终将破晓。到那时，这些造成晦蔽的前提就会像翳障一般从我们的视野中除去。[7]

我打算把对这一论题更为详尽的论述放到我的讲演的末尾部分，眼下则向诸位提出我的第七个论题。

神学以及在其中占有特殊地位的系统神学，乃是信仰自身的运动。在这种运动中，信仰展示这样一种理解：它自身在本质上就处于思的明晰性之中。信仰寻求这种明晰性，因为它被引向宣讲、传达，并获得一种共同理解。在这种意义上，系统神学是作为一种展示而发生的，即展示在信仰活动中被理解的那个惟一而不可分割的意义——内容的那些意义结构。

这一论点在其第一部分中概括了上文所讲过的那些内容。但它接着更进一步地指明：其一，信仰的这一思的阐释为何会发生；其二，它又是如何发生的？

为了澄清第一点，这一论点总合了三个术语：宣讲、传达以及一种共同理解之获得。这是信仰的目标。因为，一方面，信仰从本质上讲并非被隔离开来的个人的一种态度，按其本性，信仰乃是神圣交流的信仰；另一方面，这种神圣交流实存于世界之中。神圣交流甚至还被看作是信仰活动中的一种结构要素。信仰的目标所在即是传达与获得一种共同理解，或者说是一种使信仰变得可以理解的交流。这种交流与共同理解（二者实际上是一个东西！）的媒介主要是宣讲活动以及与宣讲紧密相关的神学。

交流和一种共同理解的获得有三重导向：它们被导向神圣交流自身，导向神圣交流生存于其中（并为它而生存）的这个世界，最后导向个别的信仰者。

正是在神圣交流自身中，达致了一种共同理解；在教会里，对那福音的传递发生了。因为交流或传递就在于对信仰的那个惟一"主题"的共同理解，就在于所有成员与这一共同中心活生生的关联。同样无可置疑的是，信仰的那些象征现象，如"忏悔"行为、保持"教义"纯正的渴望，基本上也属于此类。神圣交流通过根据情境与必要而日久常新地说明那共同中心究竟为何物，从而确证与显露自身。[8]

其次，一种共同理解的达到是与世界相关的。这个福音应当向世界宣告，因为上帝意欲使所有的人都得到帮助，意欲使所有的人都得到对真理的认识。这个福音乃是明白易懂的，对于所有人来讲，它基本上都是可以理解的。诚然，它是在一个给定的场合中被理解并因而得到信奉的，这种情况，亦即 ubi et quando visum est Deo（在何时何地得到上帝的恩宠），乃是一个偶在事件。信仰的这种作为事件的特征，说到底也内在于所有的理解之中。但是，这种情况并不妨碍我们坚持认为，福音基本上是可以理解的并照此而行动。相反，它给我们提供了明确地这样作的理由与机会。使福音可以理解的那种一致努力不可松懈下来；这种松懈情况的发生只在于这样一种谦卑之中，它知道自己无力强求任何事情，并最终说道："主啊，我们只是些卑微的奴仆；我们仅仅做了我们本分的事情。"作为事件的信仰与福音的基本可理解性并非相互排斥的，而是相互包含的

在宣道活动中，以及与之相一致，在神学（主要是系统神学，它考虑信仰内容的整体）中，有着这个世界的不断呈现，结果，基督的福音就变成可以理解的，并因而在"世界的儿女"看来它似乎有理；这样一来，这个世界就可以懂得，福音将我们置于一种真正的要求之下，置于一个实实在在的抉择之前，这个福音并非一种要求盲目赞同的荒谬教义的体系（布尔特曼关于信仰之真正闻所未闻性的说法即与此有关！）。所有这一切同所谓的"护教学"毫不相干，因为完全没有任何东西在此可以得到证明。这也不是依靠神学的这一"主题"来避开产生于"世界"的关于教义的那些怀有敌意的错误思想的问题。正相反，它是给世界眼里的福音提供一种明晰性的问题，这种明晰性是福音自身中已经具备的，并且属于福音的真实本性

还有最后一层考虑，它将我们带到交流与共同理解的第三种导向，即导向单个的信仰者。因为在这种"寻求理解的信仰"运动中，我努力使信仰及其主题可以为怀有信仰的兄弟们和世界所理解；在这种努力中，我同时也在自身中达到了一种对我的信仰的理解。我使他人清楚明白的东西，也使我本人清楚明白起来；要使他人清楚明白它，最好莫过于让它首先真正成为对我来说是清楚明白的东西。在向他人作出说明的过程中，我也向我自己作出了说明，反之亦然。因为同他人的对话这种境况乃是我在自身中潜在地具备的一种境况。对话不仅是一种可能的现象，而且更是所有实存的一种基本结构，对真理的寻求，对理解

的寻求，总是在对话中发生的，甚至在思考者孤身一人时也如此。就他在思考而言，他不是孤独一人；正相反，他是在同人类（人性）的讨论中发现自身。

我们有必要在此肯定另一事实：通过交流而达致某种理解的这一努力同时也是达致自我理解的一种努力。在所有二种导向中，这完全是同一回事。它不是二种不同活动，确切地说，它是一个单一活动的诸结构要素。

我们必须将神学的下述特征牢记在心：神学作为使信仰可以为他人理解的一种努力，同时也是使本人理解信仰的一种努力。不幸的是，一种不是在思考而纯粹是在论证的神学讨论太多了，况且这些讨论根本就不是什么讨论，常常纯粹在争辩。这样一来，神学就丧失了其伟大的灵感，变成了一桩讨厌的差事。对神学讨论的贡献就仅仅在于献上一些表示虔诚的东西，什么也没有澄清，也不能使我们前进一步。神学的抱负乃是满怀激情地争取明晰性，争取阐明与表达信仰的奥秘。因此，在一种经过透彻思考的简洁的系统表述中，神学的基本语汇与论题，诸如罪、神恩、称义、救主的作用、教会、基督徒生活、祈祷、成全，就可以开始放出光彩，这样它们——那个“核心”本身，所有神学的那个惟一的主题正是通过它们并在其中——就变成实际上可以觉察得到的东西了。哪里不再满怀激情地争取明晰性，满足于像小学生与先生就一些鸡毛蒜皮的分歧争论不休，神学就会变得毫无意义，就会妨碍而不是有助于福音的宣讲。

顺便提一句，在把握系统神学的这一职能和正确进程的努力中，对于反对将安瑟伦在《上帝为何成人?》一文中所赋予的母题明确地用作他本人的神学思考的特征，我是毫无顾虑的。安瑟伦在这篇论文的开篇写道，许多人曾经要求他系统阐述自己对上帝道成肉身问题的思考。他答应了他们的请求，因为他们是这样要求他的：“（其目的）不是为了他们可以通过理性而获得信仰，而是为了他们可以在理解和沉思自己所信仰的东西中获得愉快，为了他们对所有向他们询问存于大家心中的那种希望之理由的人，总能胸有成竹地给出满意的答覆。”这真是说得再好不过了，言下之意，神学与对他人和对自己本人给出一种说明有关。但与此同时，并且与此一致，在神学中出现了那种在思的媒介中展示自身的信仰之乐。

在思想中展示信仰的方法。现在我们必须继续反思在思维中如何

展示与说明信仰这一问题。第七个论题为我们提供了指导线索：系统神学揭示在信仰中得到理解的惟一而不可分割的"意义－内容"之意义结构。

这一界说中有两个方面非常重要：信仰的统一性和信仰主题的统一性和"意义结构"的概念。前者业已得到解释：信仰不必与若干"拯救事实"相关，而是与惟一的上帝之道发生关系。因此，系统神学不必使"拯救事实"系统化，即不必正确地整理这些"拯救事实"。关于拯救事实的神学乃是痴人梦语，毫无思想可言。因为，如果不是通过信仰，神学家如何能够了解拯救事实！但是，当信仰被理解为对事实的信仰时，信仰就被曲解了。信仰即是信任，从而是作为整体的生存的倾向；否则它就不是信仰。但另一方面，信仰乃是神学的惟一视界，它不只是舍此不能获得的关于拯救事实的知识藉以产生的工具，而拯救事实随后成了神学的对象。但是，如果信仰是神学的惟一视界，那么，神学惟一要做的，就只是在明晰的思想中揭示信仰本身中被"掩盖"着的东西。我们不是首先相信十字架，然后再相信基督复活，又相信基督的升天与再临。正相反，基督徒在信仰中把自己与上帝惟一的拯救行动联结起来了（上帝的拯救行动不得理解为"适时的"，而要理解为仁慈上帝惟一的启示事件；我还设想，《旧约》的历史只是这个惟一的启示事件的一部分）。十字架与复活、升天与再临乃是这个惟一的真理与实在的结构要素。否则，它们根本上就不可为我们所接近，因为我们对它们的接近不是在信仰之前，而仅仅是在信仰之中。因此我认为关于拯救事实的神学是痴人梦语，毫无思想可言，因为它不是纯粹对信仰的揭示。

于是，决定性的要点仍然是"意义结构"这一概念。信仰的主题乃是一个不可分割的统一体；它是一个承载意义的意蕴丰富的统一体，正因如此，它是一个历史性的统一体。意义的诸结构乃是我所说的这样一些要素：它们构成了惟一的、有意义的、历史的统一体，不可分割地属于这一统一体。它们不是可以被减去的总和中的一部分，因为有意义的统一体本身是不可分割的。相反，它们是结构，确切地说，是结构要素，是整个结构的各个层面（这些层面构成了无可置疑的意义）。在我看来，这个概念以及这个概念居于其中的那种思维，特别适于使我们理解教义学的内容。

借助两个非神学的例子也许能够更清楚地说明"意义结构"这个概念。

人际关系，如朋友关系，构成了一个有意义的统一体。它不是幻觉，而是在历史上存在着的实在。但是按照这种情形，它也就不仅仅是事实与可能性的相加，而是意义的真正统一体。然而意义的这个统一体，即其意义之无可置疑的惟一性也不是单子，它本身有着不同的秩序与条理。它是一个经验过程，它有自身的基本方向，不仅仅体现事件的偶然次序。即使事件之链乍看起来是偶然的，但是通过意蕴的交错，每一事物最终都停栖于一个同一的意义之中，这个意义是复杂的、但又是惟一的；意义的来源是复杂的，但必须被看作一个整体与"聚集"(holding together)，被看作意义的总体、意义的关系，这样来对之作出反应。我能够——无疑，有时必须——揭示这意义，从而使它在我面前明显起来，确定起来，这么做无疑反过来又影响了我的生存行为。于是，我能够想到和反思我的这种朋友关系所包含着的一切：怀念与憧憬、与朋友的初会、友谊的增长、共同的经历、共同度过的考验与危机、共同的信念与爱好、在生活某些方面的接触之点、计划与希望、一个人对另一个人的看法、彼此欣赏的独特方式、相互忠诚的决心，等等，不一而足。当我反思时，这一切可以一一展示出来。然而当我如此反思时，我并不只是"客观化"地与主题隔得远远的，正相反，我是作为朋友来思考的，是从我的朋友关系即友谊出发来思维的。[⑨]可以被揭示的这种复杂现象，就是我所说的"意义的诸要素"或"意义的结构"，它们共同构成了意义的整体。尽管存在着结构的复杂性，友谊是单一的整体，一个单独的意义复合体，在任何情况下我都必须据此对之作出反应。

我可以把诗作为第二个"世俗的"例子。我不必列举任何具体的诗歌。一首诗，以特有的方式向我们说话，向我们道出所见，使我们遇见某种意义。在此过程中，每一节诗、每一行诗、甚至诗的许多词，其言说各不相同，它们都向我们道出了各自的所见。一个隐喻、一个单独的修辞格或一个呼语，都使我们遇到了一个完整的世界，都打开了一个视界。一个句子、一些短语，也许都使我们感受到了某个确定的态度与答案。然而，诗是作为一个统一体言说的；我们是把它当作一个单一的意义关系来体验的。于是，我们再次看到了复杂的结构与不可分的意义这种情况。好的诗歌解释总是力图通过仔细地接触结构，指出结构，从而使读者注意到诗歌的（未被言说的）意义总体。

上述情形不是独一无二的；相反，这是一切历史存在的基本情形（这是我用于解释第七个论题的第八个论题）。诸位将注意到，我使用

的结构概念与具体的历史实在有关，而不是仅仅与常见的情景（如被称为“生存要素”的此在诸结构）有关。在我看来，在“结构”这个（极富表现力的）词语与概念之中，这两种可能的应用都是可以想像的。

同样，信仰及其主题的历史实在也是一个单一的、不可分割的意义关系。然而，我们能够而且必须通过揭示历史实在的意义之诸结构，从而阐明这一历史实在，这种阐明乃是从相遇（信仰本身就是相遇）出发的思想活动。

教义学即是这种阐释。一切释经学的工作都是以教义学为目标的；没有教义学，宣道就无所适从，因为在每一经文与每一宣道中，教义学都是信仰主题的惟一的整体问题。因此，教义学绝不是一项概观与客观化的建设工作，而是阐释性的理解。教义学在揭示其论题的过程中受着结构的引导。然而结构在某种程度上总是被给定的。它们受到环境的限制，即，它们作为信仰与宣道的场所，是被不变的情景与不变的教会委托所给定的。我希望诸位把这个观点以及下面的解释看作我的第九个论题。

耶稣基督的教会乃是一个相互挚爱的团体，他们有着共同的命运、共同的经历，即活生生的上帝对他们有着共同的启示。由于这一命运，教会中的所有成员处于相同的情境之中而不论其个性、时间与地点有何不同。正是在神圣交流的这种实际情境之中，福音即信仰与宣道的主题，必须在某些方面得到阐明、宣讲和解释。这些乃是永久性的问题，它们是思想的脉络，是教会教义学的任务。神学思想之所以有这种任务，是因为作为教会的任务之宣道，甚至在以个别的经文为出发点时也总是对惟一整体的福音的宣道，因为宣道本身需要在这些方面进行阐释。然而，这并不意味着在历史的进程中，在教会的某种情况之具体变化中，某些论题不会走上前台。

按照传统的教义顺序，教义学的恒常任务举例如下：关于上帝的学说、世界（创世与神意）、人类学（面对上帝的所有人之境况），关于罪的学说、基督论，关于信仰与称义的学说（诚然，最后提到的那个问题实际上一开始就一同归属在神学解释学之下，即，属于人们习惯上所说的教义学绪论。考虑到主题，这个问题还必须体现于教义学的每一讨论之中，因为正如我们看到的，信仰乃是一切神学思考的惟一视界）；另外，还存在着伦理论、教会论、圣灵论、圣礼论、末世论，最后还有祈祷与神秘主义。人们可以看到，大约有十个永久性的问题领域与论题。[1]系统

神学依照这些基本结构来阐释自身的论题。在同一思想任务面前,它因时代的不同面翻新。系统神学不能不说明诸如基督的作用、信仰的本质、祈祷、教会的本质和圣礼的意蕴以及其他论题。在此,教义学与伦理学并无根本区别。巴特试图把伦理学并入教义学之中,这在我看来是恰当的。因为,伦理学不外乎也是一种意义结构,也是从某个层面对神学惟一不可分的论题的揭示,即对信仰主题的揭示。因此,伦理学也向我们揭出了某种要求,从而需要在伦理反思的意义上得到阐释与说明。

确实,为着完成解释学之圆,为着在个别的具体宣道中"取得满意效果",个别的具体经文必须经历系统反思的阶段。既然经文指出了整体性的福音乃是经文中未被言说者,既然宣道只承认这个惟一的、整体性的福音是自身的惟一主题,福音的总体性就必须在从个别经文到个别布道的解释学过程中加以思考。对这一整体的反思,要求依照教义学长久的基本结构来阐明这个整体,这个整体则在这种阐明过程中得到证实。无疑,《新约全书》与《旧约全书》个别的、确定的经文——就其不仅被理解为作者的"意见",而且被理解为今天所宣讲的、召唤我们的惟一真理之证据而言——必然把我们领入教义思考的不同脉络之中。之所以如此,正是因为完整的整体即信仰的完整主题,仍然是以语言的形式表现在个别经文之中,表现在特殊的、独一无二的见证中。于是,当某段经文不仅"在历史上"被听到,而且作为宣道用的经文被听到时(根据海德格尔对语言的理解,这种倾听显然是本真的听),采取这种教义学的"居中"道路就是不可避免的了。

举两个例子来说,《新约全书》的一段经文与《旧约全书》的一段经文可以对此作出说明。第一个例子是《马太福音》二十五章第31-46节,即关于最后审判的言论。我们假定这些言论实源于基督教诞生之前,并且假定当时人们仅仅是附带地以耶稣或人子之名代称上帝。然而,我们现在所看到的这种经文——这对于我们的理解会是决定性的因素——仍然是在马太目睹基督的背景中产生的。这段经文中的特殊处——它的描写、情境和陈述——似乎显然可以作为基督宣道的一个要素,它适合于(也可以说主动地切合于)纳人基督的宣道之中。

这段经文的特殊要素是:一个人的邻人就是自己的最终法官和最终标准:"你如何对待我这些弟兄中的最弱小者,你就是在如何对待我。"对这种特殊要求的倾听——就这种倾听也是思想阐明的一部分任

务而言——需要从不同角度给予阐释。首先,需要阐释有关基督本人的问题。按照基督从此以后在邻人处被见到这个观点,[11]我们如何解释上帝在基督即道成肉身中的启示这个基本事实?我们从这段经文的特殊陈述加深了对道成肉身的理解吗?其次,这一特殊陈述之末世论的或未来的情景是什么?经文本身所展现的未来揭示了现在与邻人的关系中被决定了的东西。再次,还要求阐明人类学的问题:按照这段经文所陈述的方式,人显然能够在上帝面前成为"透明的";根据这个观点,我们如何解释人在上帝面前生存的真正"本性"与结构?于是,对信仰与称义学说的阐述尤其重要:这段经文的陈述如何与"因信称义"之说达成一致?就圣化的问题而言,在该经文语词中我们在何种程度上见到了基督教生活的某个(或惟一)"原则"?该经文所述说的在何种程度上有利于对罪的正确理解?最后,在该经文所发挥的程序中,教会的地位与功能又如何?那个标准在教会领域以外也有效吗?按照该经文的观点,教会与"世界"之间有何差别?

有人可能希望把对上述经文的一切理性的神学反思归结为纯粹对经文的言辞的证实,从而把一切进一步的讨论当作不适合于那个言辞的反思而加以排除。然而,甚至在他们希望这么做时,所有这些需要阐明的问题仍然存在着(我本人宁愿以海德格尔为依据把这种归结最终看作一个客观化的抽象,它不符合语言与思维的真正本质)。但是,甚至在这种情况下,还是需要用思考来阐述上述各方面,即令这种阐述是否定性的。在任何情况中,人们都将不得不说明对这些方面的深入探究在何种程度上是不能允许的。

在《旧约全书》中,我选的例子是《诗篇》第一篇。布伯对之作了虽然不多但却精湛的研究。[12]这篇《诗篇》指出了两条道路,即义人的道路与恶人的道路。义人的道路是"主所了解"的,这条道路具有经久不衰的成效,但恶人的道路以空无一物而告终。仅仅在指出这两条道路并且使之相互对立的过程中,就已有了某种诉求。

我们希望把这首《诗篇》作为向着我们说的话来听取,作为对耶稣基督之父即上帝的见证来听取。就此而言,"正义"("信仰的正义"或"行为正义")这个合法概念仍需阐释。[13]这首《诗篇》开放了对圣化与祈祷中的生活的观点。我们必须反思这首《诗篇》所言及的与上帝的这种交往在基督事件中的最终基础;我们必须反思这两条道路的对立所产生的对罪的解释;我们必须反思上帝的审判(上帝的审判按这两条道路

进行)的现在与将来;反思该经文对教会的含意,即"正义"的道路是通向教会呢,还是实际上包括教会?

因此,为了"理解"宣道中的经文,使之"获得满意效果",教义学的讨论是不可避免的。为了使整体性福音以某段经文的特定声音表现于语言之中,就需要阐释随着宣道本身的环境而产生的不同的主题。

五、海德格尔的思考与教义学的自我理解

在此,我们带着这一问题再返回海德格尔。我认为,在此阐述的对系统神学的理解,与海德格尔所提出的关于思维与语言的理解相一致。这是我的第十个论题

海德格尔认为科学不思、不问:在这里,思是什么?信仰所包含的那种思又是什么?因此,海德格尔显然设想了一种由信仰来进行的思维,即不同于他所谓科学的神学的可能性。于是,按照他的意思,神学将不再是一门"科学",理由正是因为科学"不思想"。反过来说,海德格尔看到了神学本真地思想的可能性,看到了超越形而上学的神学。[13]

如果我们希望沿着海德格尔的这条思路走下去,我们必须首先清楚地认识他对"形而上学"的理解。为了解释他的理解,我们利用他对树与根基的描绘。海德格尔在后来补充在《什么是形而上学?》之中的《前言》与《后记》中描绘了这一画面。"形而上学的树根生长在什么土壤之中? ……从形而上学基础来看,什么是形而上学? 从根基来看,什么是形而上学本身? 它把存在者当作为存在者来思考。"形而上学之所以能如此思考,是因为形而上学已经沐浴着存在真理的光芒(真理即是a-letheia,即无蔽、显露)。"存在之真理从而可以被称为作为哲学之根的形而上学的基础,形而上学扎根在这个基础之中,并从这个基础中获取营养。由于形而上学是把存在者当作存在者来研究的,它仍然停留在存在者之中,而没有转向作为存在的存在。""存在的显露性本质即真理没有被思及。"形而上学"用概念来阐述存在者的存在状态,从而述说了存在者为何物。通过存在者的存在状态,形而上学思及了存在,但是以它思考的这种方式,它不可能思及存在的真理。形而上学在每一处都活动于存在之真理的领域之中,这一领域却仍然是形而上学未曾认识的、未曾以之为基础的基础"。[15]

如果这些陈述得到了更为仔细的考虑,人们或许本会更好地理解

作为一个整体的海德格尔的思想！而且，海德格尔在同一背景下对《存在与时间》作出了重要的评论(《存在与时间》被公认为我们理解海德格尔的主要依据)。“假若我们在阐述有关存在真理的问题时谈及克服形而上学，这就意味着要反思存在本身。这种反思超越了思想的习惯性不足之处，即不去思考哲学之根的基础。《存在与时间》(1927)的思想企图，在于着手为克服这样理解的形而上学作好准备。”[15]这种思路简单明了：形而上学(连同它所滋生的主观主义的、客观化的尤其是科学的一切思维)把自身局限于存在者。形而上学用概念来阐述存在者，从而——可以说——使它们固定化，因此，形而上学是把存在者当作存在者来思想的。形而上学之所以能够这样，仅仅因为它植根于存在的真理之中。但是形而上学却不再能够思考这一真理本身。

于是，一切都集中于这一问题：什么是“存在之真理”，即形而上学的未被思及的基础？从这个问题出发，“思维”的实际含义以及“克服形而上学”的含义必须明确。在海德格尔看来，真理不是理智与主题的一致，正相反，真理(a－letheia)被解释为无蔽。它是一种显露，一种现象(occurrence)。只有借助于显露，思想才是可能的。只在被思者显露自身的程度上，思想才会发生。这种显露的现象即是存在的真理。它是形而上学的基础。形而上学思考作为存在者的存在者。它之所以能够这么思想，是因为存在者向形而上学显露自身为存在者。由于发生这种情况，便有了科学，它植根于形而上学。然而形而上学对自身的基础封闭了自身。它把存在者当作存在者来思考，但它并不思考存在的真理即显露本身这一现象或事件。于是，它忘却了存在，而且不能自拔。

于是，形而上学以及它所衍生的一切东西都是从客观上理解存在者，从主观上理解思想。形而上学断定：存在着事实，借助思维能力(这种能力是作为主体的人所具有的)，这些事实能够如其所是地加以确证。形而上学连同科学再也看不到，本质的思维并非是人从一定距离外对主题材料的整理，而是产生于对他发生的事件。形而上学与科学想要结果，它们要“解决”宇宙之谜。但是，本质的思维不达致什么结果；它从不抵达某个目标，总是处于途中。本质的思维不是从远处来确证事实，只是经验、遇见。照此，它是人的本质活动。它是对某种要求的回答。诚然，并非每一位思想家和每一个时代都处在同一种要求之下。每一位伟大的思想家都有自己的道路。

海德格尔并不否定科学及其成就，只是说明有另一种思想，尽管形

而上学与科学最终以这种思想为基础，它们却对这种思想茫然无知，因为它们的本性决定了它们再也不能运用这种思想。从海德格尔的这一洞见出发，可以推导出两个神学结论。

1.既然本质思想具有经验特点从而是人的本质活动，我们在信仰领域中就不能严格地原则上区分作为生存实际的信仰与作为思想的神学，甚至不能谈论“不信仰的神学”。然而，这并不妨碍我们深入反思信仰行动与神学思维活动之间的差别，不妨碍我们反思它们分合的辩证法。

2.主观主义与客观主义思维是形而上学与科学的思维，这种思维在本质意义上恰恰不“思想”。在神学领域中“克服形而上学”不会通过下面这一方式加以实现：把一切思想解说为本质上是基本客观化的思想，然后把信仰的生存本身的偶在行动同这些思想区分开来。相反，它的实现有赖于把思想理解为经验性思想，而不是形而上学与科学意义上的主观主义与客观化思想。另外，对于语言也是如此。有一种客观化的言说。但是我们并不能先验地把对某物的言说统统视为客观化的言说，因为存在着不同于客观化表述的言语。

我认为从海德格尔对思维的理解(这里包含着海德格尔全部著作的主要重点)之中所得出的上述结论是可信的，因此我认为，以上所阐述的教义学概念与海德格尔的思想完全一致。这就是我们曾以之作为出发点的问题。

最后，我再补充说明一下教义学与哲学的关系。哲学不应被看作教义学的前提与基础，即我们不能说哲学提供了对人类生存的有效理解，划定了《圣经》的见证之意蕴在其中首先得以说明的领域(这是我的第十一个论题)。在此，我斗胆引述海德格尔在我的《思想与存在》这部书出版时写给我的一句话：“只要人类学与社会学的概念化与存在主义的概念化未被克服与弃置，神学就不能自由地述说被委托给它述说的东西。”我们回想一下海德格尔如何解释他本人的著作《存在与时间》对于其思想道路的真实意图之整个背景的作用：《存在与时间》的思想企图在于着手为克服形而上学、“返回”到本真思想作好准备。对海德格尔来说，《存在与时间》无意于描述关于“此在”之本质的各种确定的结果，而是为返回到不再关心“结果”的某种思想作好过渡。

基于这个理由，我已提出，教义学不以任何哲学图式为前提，它的目的仅仅在于从经验本身之中深刻地揭示信仰中所经验到的“意义－

内容"。这样,教义学就能够"自由地述说被委托给它述说的东西"了。当教义学与哲学的一系列思想逐步拥有相同的论题时,教义学与哲学就会"在这条道路上"相遇。这种情形尤其适合于《存在与时间》中的生存论分析。在这些情形之中,与哲学的对话无疑有助于阐释和澄清教义学的思想。

我想摘录一则轶事作为我这篇论文的结尾。这则轶事出自布伯选辑的《哈西狄姆的传说》,[17]它为海德格尔所设想的思想的经验特征,特别是为神学思想的经验特征提供了一个例证:

"所学为何"

伯狄切夫的日扎克违背岳父的意志,第一次拜访了尼可尔斯堡的施默尔克教士。他一回到家,岳父就跳起来问他:"喂,你从他那里学到了什么?"

"我学到了,"日扎克回答说,"世界有一个创世主。"

于是老人叫来一位仆人,问他说:"你知不知道有一个创世主?"

仆人回答说:"知道。"

"当然啦,"日扎克叫起来,"他们全都这么说,可他们也曾学习过吗?"

阳仁生 黄炎平 译

[注释]

* 此篇论文是一九六○年十月老马堡校友年会上的讨论依据。注释在相当的程度上反映了奥特这篇论文宣读之后的讨论情况。由于安兹(W. Anz)的一个正式答覆即《宣道与神学反思》(载于 ZThK, Beiheft 2[1962], pp 47—80)介绍了这次讨论,英译者在注释中用方括号来提示那篇发表了的答覆,以便为注释中的评论提供文字根据,从而使读者对讨论过程有一些印象。——英文版编者注。(本文选自 The Later Heidegger and Theology, New York, 1964。——编者注)

①"解释学圆"这一图解不应与更常见的"解释学循环"这一图解对立起来![根据早期海德格尔的观点,"解释学循环"这个概念具有独特的内容,因为,这种概念具体地意指一个人自身对生存的前理解与本文对生存的理解之间的相互作用,从而这个概念在解释学过程中直接包含了解释者的自我理解。参见伽达默尔(H.-G. Gadamer)在《海德格尔诞辰七十周年(纪念文集)》中的《理解的循环》,Pfullingen: Gunther Neske, 1959, 页 24-34。因此,安兹对奥特的"解释学圆"这一

概念的批评见 ZThk, Beiheft, 页 50 注 59。实质上是批评奥特忽略了《存在与时间》的解释学概念，因为这个圆把注意力从经文转移到宣教者的语言，而不是转移到宣教者的生存即信仰上。这一图解的用意在于说明，解释离不开理解的单一运动，即理解的单一连续过程。因此，释经神学、系统神学与实践神学不应人为地加以相互隔离与分割。在连续性中，它们相互连接在一起。只是基于劳动分工这个技术理由才出现了不同的神学的"学科"，它们本来是一个东西。按照我的观点，解释学循环更为细致地解释了这个连续性之圆。例如，当教义学与释经学依照解释学循环而相互说明时，这种连结性就得到了表达。

② 在古希腊、罗马的戏剧中，常常在剧情复杂化时通过神祇(通常用舞台机关送出来)的出现来干预事件的发展。——译注

③ 重印版见于《神学文库》，卷二，1953，页 29。

④ 引自《思想经验》，页 11。

⑤《诗歌中的语言——对格奥尔格·特拉克尔的诗的探讨》，载于《走向语言之途》，1959，页 37 及以下。

⑥ 在这里，福音被理解成"未曾言说者"。初看起来，这可能会使人惊讶。毕竟，福音乃是福音宣道(Kerygma)、传讲(Preaching)所"发出"的可以听见的、已说出来的言词！然而，人们应该回想一下：虽然上帝的言词确实在可以听闻的人类言词这种特殊情形中表达出来，但这些人类言词却未能穷尽其意。它决不可能在人类言词中得到明确的把握。与所有人类的言词相反，它日久常新，不可穷竭。在一个人心血来潮地想对此提出草率的反对意见之前，他应该回味一下在所有语言中的那种基本状态，回想一下我们大家都有过的关于语言的经验，即在说出来的东西中，总还有某种未说出的东西，那个未说出者，乃是决定性的。舍此，语言就将不成其为语言。倘若情况不是这样，我们就不能理解下述并非少见的事件，即人们从字面上理解了一篇本文或言论的所有语词，却仍然不能把握其所意指的东西。

⑦ 显然，神学思维的全部运动乃是由世界中的信仰的诱惑造成的。在此我完全赞同安兹[ZTHK, Beiheft 2, 页 57 及以下几页]。将下文中加以讨论的那种致力于澄明的理解，当然是在这一诱惑的境况中使自己消除疑虑的信仰。不过，信仰如何因此而被看作是一种"不信的运动"的开展，这在我看来是难以理喻的[安兹，ZTHK, Beiheft 2, 页 58 及下几页，引自布尔特曼，《信仰与理解》，卷一，页 312。布尔特曼将"不信的运动"的开展归诸于神学，因为神学利用了一种"哲学的运动"，也就是在《存在与时间》中设计出来的此在(Dasein)的那些在神学上是中性的结构。安兹将"不信运动"的发展归诸于信仰，因为信仰将那些不相信的前理解连同经文对实存的理解一起带进了循环运动之中。在这一解释学循环中运行，人们乃是在那种不相信的前理解中运作，并且就此而言是在进行"不信的运动"]。信仰是在那神学中来来往往，进进出出吗？它是否有时不再成其为信仰？显然，信仰

只是通过对不信的克服才不断获得自身的。但这属于信仰的那种本质性的辩证法，并且在我看来，这种情况不仅仅出现在神学中

⑧ 在整个讲演中，我一直有意避免精确地说明所有神学的这个共同中心、这个惟一"主题"实际上为何物。所有神学的这个惟一的主题被包含在耶稣基督这一名称中。但这一名称却并非神学上的系统表述。在一种跨越时代、超越各种被分隔开来的教派门户之见的、永不终止的讨论中，神学一直在进行着对这一主题的恰当的系统表述。这篇讲演涉及到对这一共同任务的前提的讨论。然而，这一任务却还有待于完成，因而我们就不应当用一些草率作出的表述来预先提出结果。有人曾经试图让我说所有神学的那个惟一的主题就是"律法与福音"（出处同上，页70—76）。我极不情愿预先将自己束缚于这一神学思想型式，这一思想型式是如此强大有力和普遍流行，而它的涵蕴却几乎没有得到人们的彻底考虑。我恐怕这样作会以一种危险的方式妨碍与损害这场对话，例如，同一个东正教徒、一个天主教徒，甚至还有像我本人这样的新教神学家的对话。较之往昔，我们当今更为迫切需要将这场普世主义的讨论向全方位开放。

⑨ 这个事例说明了我把神学理解为信仰之运动的可能性！

⑩ 这一点是如此明了，以致几乎用不着提示：教义学的秩序，即它的问题或"职能"，不应简单地从传统中加以接受，而必须派生于主题本身，派生于宣道及其论题（见安兹的批评，ZThk，Beiheft，页72）。但限于篇幅，在此我不可能对此加以展开。

⑪ 这句话同前文提到的"邻人就是自己的最终法官"一语，皆出自《马太福音》二十五章经文的含意：对旁人行善或作恶，就是对耶稣行善或作恶，故应由此受赏或受罚。——审校者注

⑫ Martin Buber，《道路》，见《善与恶：两种解释》，New York：Charles Scribner's Sons，1952，第一部，《对与错》，页51—60。

⑬ 对《诗篇》第一篇的这种基督教用法是否可能，乃是一个非常困难的释经学与解释学问题，在此不可能加以探讨。对语言本质的透彻反思无疑是完成这个任务所不可或缺的。在我们的这个例子中，我是以与我自己的假定相应的假设性前提为出发点的，这个假定大意是该经文的基督教理解是可能的。我完全知道释经学问题的范围隐含在这一前提之中。

⑭ 我充分意识到，海德格尔在其著作中关于基督教信仰与神学的见解并非一目了然。然而，尽管人们在考察海德格尔的全部工作时会发现他在这一点上含糊不清，但我还是坚持认为，我们能够清楚地从海德格尔的著作中，找出我所要确立的这种关联，即海德格尔的思想与教义学的自我理解之间具有一致性的明显线索。无可否认，对我来说，这一非常重要的方面，海德格尔在他自己的著作中已确定了一些基本路线（弗兰茨［H. Franz］提出了另一种见解，大意是，海德格尔实际上把自己的哲学视为代替基督教信仰的"傻气"。）

⑮《什么是形而上学》,1929;8th ed.,Frankfurt A. M.: Vittorio Klostermann, 1960,页7以下、44。并古载《从陀斯妥耶夫斯基到萨特的存在主义》,考夫曼编辑并翻译,New York: Meridian Books,1957,页207以下;后记载于《生存与存在》,R. F. C. 哈尔与阿兰·克里克译,London: Vision Press,1949,页382;平装本,页351。

⑯《什么是形而上学》,页9以下。《从陀斯妥耶夫斯基到萨特的存在主义》,同上,页209。

⑰《哈西狄姆的传说》,Zurich: Manesse Verlag,1949,页351以下。

〔德〕弗兰茨

海德格尔之思与神学之当前*

一、海德格尔之思与神学之当前

在第一个章节中,我们要讨论海德格尔之思与神学之当前。这样做,我们的意思是要为后面的两个章节作一种方法论上的准备。

这也就是说,我们首先应该询问:按照何种可能的方法,我们能够把这两者(即海德格尔思想与神学) 作为主题或者并非作为主题——放在一起加以考察和探讨。亦即说,我们首先要简明扼要地描绘一下:在今天,一般而言,这种对我们的主题的两个部分之共同考察将如何在方法上得到运用,方可界定我们想行走的是哪一条道路。

总的说来,人们可以把今天在这里在很大程度上占统治地位的方法上的可能性概括为两组。当然,这两组可能性并没有被鲜明地分划开来,而倒是以不同的和多样的方式互相关联着。我们把这两组可能性称为:折中派和讥讽派(γλωσσα!)。最后,富克斯(Ernst Fuchs)还提出了一个方案,这个方案虽然有时候可以让人们认识到上述两组可能

性的某些特征,但在此却应作为一种与海德格尔的对话的特别尝试而得到讨论。

1.折中派(Der Eklektizismus)

折中派在方法上有意识地或者无意识地假定:海德格尔思想乃是一个思想体系,或是一种思想累积,或是一种思想储存,它是由各个部分组成的;或者说,海德格尔思想是一条带有各个思想发展阶段的思想道路。人们可以把这个思想体系(其各个部分、抑或这个整体,或其决定性的基础)或者这条思想道路(其各个发展阶段、或它所包括的整个路线、或它的基本特征)与一种可能的神学的思想体系或思想道路相提并论,对两者作一对照,并且可以追问:其中是否能够揭示出某些亲缘关系或者类似性("类比"),其中是否可能这样那样地发生一种影响,甚或已经发生了一种影响,或者,是否一种所谓的卓有成效的对话在此根本就是不可能的。《海德格尔对科学的影响》,这是一本海德格尔六十寿辰纪念文集的标题,[1]这个标题就是上面这种问题提法的总主题。

举例说来,人们在此断定,海德格尔思想的一个主课题乃是"生存现象"。而这个生存现象不也是神学的一个重要主题么?只不过,在神学中,这个生存现象是从"神学的前提"出发被思考的,亦即是服从另一个先行标志(Vorzeichen)的。或者,恰如施赖(H. H. Schrey)在上述纪念文集[2]中所追问的那样,莫非这种"神学的前提"本来就根本没有"悄悄地"为海德格尔本人所"共思",还是,"至少作为情调内涵""一道回响""在诸如烦、畏、罪责和良知之类的概念中"?

这里,面对神学与哲学的这样一些亲缘关系,至少福音新教的神学家是摆脱不了某种不快之感的。因此,我们要说明的是:海德格尔所关涉的无疑只是一种形式的、神学上中立的分析,而神学其实具有某种判定(Qualifizierung)环节,诸如把罪责(Schuld)判定为罪(Sünde)。这种判定恰恰是由已给定的神学前提决定的,是由在此被加在括号之前的先行标志决定的。

或者,也许就连哲学分析所说的东西,也必须被理解为对信仰的先行领悟,当然,这是一种有待克服的、必须从其杂交的因素中脱身而出的先行领悟,但它恰恰是一种真正为神学所固有的先行领悟。对于作为信仰之先行领悟的此在之基础存在论分析的这种令人惊奇的适合能力,我们说到底也不能通过别的方法来加以说明,而只能通过下面这回事情来说明,即:若没有《新约全书》,没有奥古斯丁、路德和基尔克果,

这种分析便不可能形成。所以，哲学上的信仰之先行领悟就表达在那种关于人类的失败（Scheitern）的观念中，即人类在有关一种尚未获得的本真性的认识上的失败之观念中，这一点通过关于赦罪（作为对这种失败之过去的解脱）的布道而获得了它的合适的解答和解除。布尔特曼（Rudolf Bultmann）由此出发得以有所保留地把一种自然的神学的计划称为无可回避的计划。[6]

不管人们如何对付这些联系，如何对付这些相似性，人们肯定都能够在海德格尔那里为神学找到大量有用的东西，诸如：人类此在的"历史性"、作为此在之可能性的本真状态和亏损（Defizienz）、或者决断观念、或者对主体－客体模式的克服；或者，如果人们还更深入一步，就还有：存在之基督降临特征（Adventscharakter），也即有关作为发生事件、作为到达（Ankunft）、作为来临（Kommen）的存在的领悟，以及相应地，作为本真的此在样式的将来性；或者，作为"海德格尔哲学对于神学的适用性"的真正"根据"的"愿有良知"、Gewissenhabenwollen），[①]诸如此类。

在此领域中的最为全面的尝试，新近已由巴塞尔大学的神学家奥特作出。[②]奥特的探究是有计划的、全面的，而且带有某种完整性的要求，试图对海德格尔的迄今为止的思想道路（包括海氏所有的、往往受到某种冷淡对待的后期著作）进行一番追踪。尽管如此，我们仍然想把奥特的工作列入"折中主义"一派；因为奥特的主导性的观点，恰恰就是关于海德格尔的思想发展阶段对于神学之道路可能具有的成效的观点，他在那里甚至满怀希望地指明：海德格尔的思想本身可能就在通向一种名副其实的神学的道路上。[③]

与此相应，奥特并没有真正有条理地批判人们先前的做法，即把海德格尔的观点纳入神学中的种种做法，而只是把它们说成是阐释方面的误解。所以，奥特一贯地反对一种对海德格尔的主观主义的、"存在主义的"理解，并且使得那种关于作为无所不包的事件的存在的观念[⑦]变得对神学卓有成效，这样一来，他同时也就必定把海德格尔与巴特之间的距离明显地缩小了，而又把布尔特曼当作一个拘泥于现代科学的表象性－设定性本质的神学家，使之远离于海德格尔、使之比以往人们普遍认定的更远离于海德格尔。

奥特对海德格尔的阐释毕竟要比先前的阐释者"正确"得多。但是，他的方法的折中主义特点也许尤为明显，因为他试图利用海德格尔

关于物之物性的观点,来满足神学关于作为上帝的一切道路之终点的肉身性(Leiblichkeit)的要求;据我看来,在这件事上,奥特恰恰又遇到了一种"阐释方面的误解"。[8]因为即使按照海德格尔对物的原本经验,物(Ding)与肉身(Leib)也是以决定性的方式作为本质上不同的东西相互归属又相互对立的。奥特的关于肉身性的耶稣复活的要求,按照海德格尔对肉身性的理解,必定要被理解为一种进入能死(Sterbenkonnen)之存在样式中的再生,而这对奥特来说不可能具有任何真正的意义。但如若我们与奥特一样,把肉身性的与物性的混为一谈,那么,我们就不得不说:在海德格尔那里,物是不能死灭的。不能死灭的东西,就愈加不能复活了。[9]

不过,这已经太远地把我们引入了细节。我们必须就此结束对折中派的描写。只是还要说一点:折中派自以为在神学方法上是完全有理由的;作为神学家,人们其实不可能不分青红皂白地完全接受某一种哲学,而可以仅仅(也许按巴特的明确意见)——根据为时代所限定的需要——暂时地利用这种哲学。而在奥特看来,如果有一种哲学值得称道地自始就在其哲学思想中为神学留出了一个空间,神学必须以其神学思想去充填这个空间,那么,神学家就愈加能利用这种哲学了。这样,神学——以折中主义的方法来行事——就能够在一切对话中原则上证明它对于哲学的独立性。

在此期间,受到奥特的著作的激励,美国的神学家们已经开始了这样一种尝试,即把海德格尔的思想应用到神学上,尤其是罗宾逊(James M. Robinson)在其《救恩史与澄明史》一文中做了这样一种尝试。[10]

我们在此只探讨一下罗宾逊的这篇在某些方面具有典型意义的论文。在罗宾逊那里,许多神学家的心愿获得了一种特别无忌无畏的和直白坦率的表达;这许多神学家想利用海德格尔思想,以便通过基督教的改头换面使海德格尔思想效力于教会的宣道,改善教会的宣道。

罗宾逊认为,在每一个时代里,看来都有"一门神学学科超出了它自己的界限,因而与一个时代的普遍的精神史潮流结合在一起,以至于它作为神学的中心表现出来"。他猜断说,对当代神学而言,《旧约》研究可能成为热门;他并且把海德格尔思想视为"普遍的精神史潮流",特别地呈现出一种合作的前景。这样一来,朋霍费尔(Dietrich Bonhoeffer)的呼吁,即有关一种对《圣经》概念的非宗教的阐释的呼吁(这种阐释适合成年人的世界),在这里(亦即可能通过对海德格尔思想

的采纳)也能获得响应了。[11]

我们姑且不管那种对此间已经变成口号的朋霍费尔的说法的损耗;让我们来关心一下:罗宾逊到底是如何利用海德格尔思想的。"为什么竟是存在者存在而不是一无所有?"这是海德格尔所探讨的基本问题。这个基本问题被罗宾逊不假思索地解释成那种"惊讶",也即"惊讶于上帝存在而绝非不存在这样一回事情",这被称为"根本的上帝经验"。相应地,按照罗宾逊的看法,"海德格尔想重新激活的"存在问题就"包含在《圣经》的创造观念中"。救恩史(它被理解为澄明史)在罗宾逊看来就在《新约》中达到了顶峰,因为存在作为"复活或重新创造的原始奇迹"而自行解蔽。当罗宾逊确认,语言在海德格尔看来不能被理解为源出于思维主体的东西,而倒是必须理解为源自自行解蔽的存在的东西,这时候,罗宾逊无疑就超越了存在主义对海德格尔的误解,而接近于一种比较适当的对海德格尔的理解了。然而,罗宾逊又主张,"这样一种语言"早已在《旧约》的某些感恩祈祷模式中得到了表达,这时候,他又得出了折中主义的错误结论。罗宾逊进而认为,"在海德格尔和《圣经》看来"(原来如此!)"这种语言的功能乃是揭示出人类之完整性、人类之得救(Heil)",而这种完整性又能够在海德格尔的"四重整体(Geviert)之概念"[12]中重新找到。

如果说罗宾逊的思考方式的折中主义性质是明摆着的事,那么,我们就必须具体地追问一下:

(i)海德格尔明确地指出,《圣经》的创造观念是不能与思想的基本问题相统一的,[13]这一点应如何解释呢?如果海德格尔把《圣经》的创造观念完全理解为一个关于创造世界(fabricatio mundi)的观念,并因此避开这个观念,那么,人们当然可以满足于这样一个断言:海德格尔对《圣经》一窍不通;而如果我们依然想使海德格尔的思想有益于《圣经》之阐释,那么,我们就必须在这一点上比海德格尔对自己的理解更好地理解海德格尔。但是,一种对《圣经》以及《圣经》中关键的创造观念一窍不通的思想却依然可能有益于人们理解《圣经》,这样一种思想又是什么呢?

有鉴于上述实情,我们倒是可以猜度:在存在问题的视域中,创造报道(Schopfungsbericht)绝对只能被理解为一个关于第一因(causa prima)的定律!但这样一来,我们神学家就不得不努力在一种不同于存在问题之视域的视域中来理解创造信仰了。海德格尔本人看来十分清

楚这一点,因为他向我们神学家建议的正是这一点;海氏强调,创造信仰与思想的问题没有任何关联,"因为它根本就无法取得这样一种关联",因为在此问题中被追问的东西"在信仰看来只是一桩蠢事"。[14]

(3)由此出发,我们或可进一步问:"惊讶于上帝存在而绝非不存在",这样一种惊讶是否真的是一种"根本的上帝经验",或者毋宁说是神学家罗宾逊的一个幻想产物呢?再者,在这种所谓的对上帝的基本经验中道出了某种十分不同的东西,不同于在思想的经验中道出的,这乃是在一个惟一的字母(即字母"s")的缺失——初眼看来是微不足道的——中显示出来的(说的是"……而绝非不存在",而不是"而绝非无[Nichts]")。[15]如果说在罗宾逊的幻想产物那里,只有一个个别存在者(即以色列民族)的生存或者非生存遭到危险(也许是在莎士比亚的"存在还是不存在"[to be or not to be]意义上,但与罗宾逊的猜测相反,这是与海德格尔的问题提法毫不相干的),那么,在由海德格尔制订出来的问题中所追问的就是:作为与存在者完全不同的东西的存在,而且也即归属于存在的无、归属于解蔽的遮蔽!不假思索地把某个个别存在者记入这个思想问题中,这种做法只能被称为质朴的折中主义的任意之举。

当罗宾逊断定,在海德格尔所指出的那些向来命运性的、在其中给出存在的特征中,"对海德格尔来说十分关键的那种存在之解蔽,亦即'历史',……付诸阙如",这时,罗宾逊对真正的疑难问题是有所接近的。不过,罗宾逊认为,之所以会这样,也许是因为恰恰诸如"历史"这样一种东西并非来自"西方哲学传统",而倒是来源于"圣经思想的'历史性'(historicality)"。因此,对海德格尔来说,"历史"就是那种关键性的存在之解蔽,由之而来,他得以把西方哲学思想的一切概念纳入到有待思的东西(即"历史")的方向之中来加以审查和深思。

可见,海德格尔的概念对于神学的适用性在这里又一次得到了论证,因为(在罗宾逊看来),反过来讲,海德格尔其实就是从《圣经》-神学传统中接受了他的关键的推动力的。

于是,无论如何,"历史"这个概念实际上至少更适合于大致地标示海德格尔力图当作有待思的东西来究问的东西,亦即当作这个给出存在的"它"(Es)来究问的东西。"有存在"(Es gibt Sein)[16]这个句子以海德格尔的说法实际上就可以说成:"历史"给出存在,历史作为起支配作用的和世界化的东西(das Waltende und Weltende)端呈或者递送出存

在。

此外，一个一目了然的事实是，在任何时候，海德格尔在其思想道路上都从《圣经》-神学的传统中得到了启发。[12]而且，诸如"时间""时间状态"（Temporalität）、"实际性"、"历史"以及"历史性"之类的东西，无疑是从这种来自圣经思想的启发中产生的。

但另一方面，由于海德格尔（至少在其后期的思想道路上）明确地、突出地并且毫不含混地回避《圣经》-神学思想，因此就产生了下面这个问题：说圣经信仰的核心结构十分显然地——正如在海德格尔看来可以表明的那样——是"可世俗化的"，这必定意味着什么呢？

举例说来，布尔特曼在其讨论自然神学问题的文章中[13]已经提出了这个问题，而且得出了一个结论；对于他的这个结论，我们也许可以把它概括为这样一种自由的表述：圣经信仰的结构只能是可世俗化的，因为这些结构在某种预备形式中（亦即在一种先行领悟中）本来就为人所拥有。这一点也许可以以一种否定的自然神学的形式，借助于畏和烦的概念，相当合乎逻辑地得以实施：人本来就知道他的局限性、他的失败、他的非本真性，而且因此面临这样一个决断——是在混杂的自负中"下决心"掩饰他的局限、失败和非本真性呢，还是通过恩典和宽恕当下收受本真性？

然而，如果不再是畏、烦以及被抛状态遭到了危险，而倒是"历史"遭到了危险，那么，上面这种做法就有些难以贯彻了。也就是说，在这时候，恰恰是"历史"这一结构必须同样否定性地得到联结。即使历史已经从过去的角度或者线性地从一种救恩计划的角度被理解为"规律"了，也会出现这种情况。这时候，历史就归于《旧约》一边，必定与末世论对立起来，而耶稣基督必定被理解为历史的终结。于是，同样顺理成章地，《新约》也就必定否定性地受到招呼，被理解为失败之历史。[14]

但如果——再次用简短的代码来讲——"历史"这个结构在后期海德格尔那里被看作向来不可支配地自行发送的东西，而这是在对那种在希腊悲剧和荷尔德林那里被经验的东西的深思中得出的看法，那么，上面这一点就又将变得不可能。这时候，我们剩下可做的事情，就只是在一定程度上硬说海德格尔有一种魔术师的特技，他用这种特技从《圣经》思想中窃得一张王牌，以便把它当作自己的牌或希腊精神的牌打出来——或者倒是我们神学家已经完全重新地追问了那个在《圣经》信仰中要求着我们的东西。但这样一来，我们就必须放弃去追溯"历史"这

个结构(作为确定这种要求着我们的东西的辅助手段)。

把思想的这些结构纳入信仰经验之中,或者想把它们取回到信仰经验之中,这种廉价的、折中主义的做法诚然不失为一种巧妙的解决方法;但是,这对思想是一种海盗行径,对神学是一种不忠

这里我们还得补充一个提示,指出一种来自完全不同的神学方向的尝试,即:试图把海德格尔搞成一个赞成某个神学要求的同盟者,而同时又力求把海德格尔的思想与神学严格区分开来,但又没有以令人信服的方式成功地做到这一点。

诺勒尔(Gerhard Noller)——根本上也是折中主义的——对海德格尔的兴趣多半在于:海氏"克服了人类学的思维"。这一要求其实也是由诺勒尔在一篇题为《克服人类学思维的存在论的和神学的尝试》的文章中成为论题的。[23]

诺勒尔成功地作了一些有说服力的分类,但在其中,诺勒尔有时候对某些东西作了过于粗糙的归类(例如,他说:"上帝、世界和人在海德格尔思想中就是存在者"。也许这话并不多么要紧,但说"世界"是一个存在者,这却是一种与海德格尔思想格格不入的、其实对立的观点)。西方形而上学思想——诺勒尔对海德格尔在《康德与形而上学问题》中所做的探讨作了系统化——据说可分为三阶段,即:宇宙论阶段、神学阶段和人类学阶段。(希腊哲学的)宇宙论阶段首先发起了一般形而上学(metaphysica generalis),一般形而上学关乎 ens commune,即普遍存在者。"以中世纪为基本阵地的"神学阶段发起了特殊形而上学(metaphysica specialis),它主要关乎最高存在者。最后,在现代的基本阵地中,人成了一切存在者的基础。

按照诺勒尔的看法,我们必须抵制这种错误的发展程序。而且在这里,神学可以向海德格尔学习,也即学到"重新开始并且克服人类学思维的勇气"。带着某种自得,诺勒尔确认,"解神话化的神学"(布尔特曼及其学生)虽然以海德格尔为依据,但却误解了海德格尔。诺勒尔虽然并没有想径直乞灵于一个现在必须得到正确理解的海德格尔,但他始终都把海德格尔思想看作一个受欢迎的论据,标志着人类学思维的时代趋于终结了。

奥特有关比较类比(analogia proportionalitatis)(即信仰之于上帝犹如思想之于存在)的观点,虽然被诺勒尔接受下来,把它当作一种进步(相对于那种关于基督教必须重新鉴定的"形式结构"的谈论),但诺勒

尔又认为，这里的问题必定不在于类比，而在于"竞逐"(Konkurrenz)。在诺勒尔看来，我们在神学上不能说"上帝存在"(Gott ist)，而必须说"上帝存在"(Gott ist)，而且就此而言，对他来说重要的是"重心的设定"。"助动词 sein 不可以成为名词 Sein"。[21]

在诺勒尔的上述句子背后，可能隐藏着我们的论题的真正难题。尽管如此，我们仍认为在此谈论"可以"和"竞赛"是错误的。所谓"竞赛"，意思其实还是：在哲学与神学中，人们根本上关涉到相同的或者相似的思想结构，唯独始终有另一件主要事情，即哲学与神学相互竞赛并且相应地是能替代的。进而，神学乃是判定何者"可以"或者不"可以"成为主要事情的法庭。我们下文还将再次碰到的赫拉克利特的设问，即'Eν 是否应得宙斯之名，这种设问现在恰恰不是《圣经》神学的设问。因此，更合乎实情的做法是，不谈竞赛，而说对立(Konfrontation)：信仰之神学对立于存在之思想——当然是处身于相同的途径中，亦即处身于世界之中——，而成为对那种完全"本己的置于真理之中的方式"的"钻研"，即一种显然同样地"思考着－追问着的钻研"(有关最后这两处海德格尔引文，参看诺勒尔的文章的最后一节，那里亦有出处)。

着眼于我们的论题，我们还要简短地描绘一下第二组方法上的可能性。

2. 讥讽派(Der Glossismus)

各位务必原谅：除了讥讽派(Glossismus)这个独有的有些令人奇怪的新创词语之外，我找不到任何更合适的名称了。我以此所指的意思，可在下文得到描述。[22]

我们知道，海德格尔的思想以一种十分独特的语言向我们说话。我认为，我们不能把海德格尔的这种独特的语言当作个体的"文体"[23]来加以评判，这就是说，这种语言并非直接源自一个在文体上独特的个体的语言上的歇斯底里，而不如说，在这里有某种对思想来说必然的东西发生了。我认为，这就要求我们实事求是地并且有所运思地去忍受这种必然的东西的急迫性。这也就是说，我们不可能——比如说——用德国唯心主义的语言来描述海德格尔的思想(就像奥特所尝试的那样)，以便(举例讲来)使之获得一种普遍的科学的公共性。倘若这是可能的，那么，人们就必定会期望海德格尔自己做这一点。海德格尔其实决没有随意离弃他在《存在与时间》中的这个开端。所以，如果我们想一起思考，我们就势必将投身于海德格尔的语言之中。然而，这当然不

可能意味着，我们能把海德格尔的声音(voces)保存下来，以便能脱离其思想道路而任意地利用这种声音，并因此飘浮无据地对之乱加指摘。做这样一种"嚼舌头"(Züngeln)的诱惑委实是太大了，因为每当我们随我们的观念一道陷入一种无计可施的境况中时，恰恰就会出现这种情况；这时候，我们会用听起来神秘的、使无辜的听众感到惊愕的诸如"解决"(Austrag)、"差异"(Differenz)、"本有"(Ereignis)、"转向"(Kehre)、"关联"(Bezug)和"隐匿"(Entzug)、"澄明"(Lichtung)[20]等等之类的语音学，来掩盖我们的窘境，填塞观念上的裂痕和突变；人们以烦、沉沦状态、整体存在、生存畴、虚无、跳跃、被抛状态和遥远之本质等等，也做过同样的事情，好在这个时期已经过去了。如果人们把海德格尔的话语片段交付给一台电脑，以便从一种电子语言那里获知其话语片段使它们熟练地相互旋转起来——，这时，尽管按照概率计算在某个时候甚至可能有某种有用的和令人激动的东西冒出来，但这样做丝毫无助于人们对海德格尔的理解。

这里，在另一方面无可争辩的事情是，神学的困难也是适当的言说的困难，亦即一种翻译的困难，就是把它翻译为我们时代的语言或者翻译为当下具体情境的语言的困难。因为海德格尔被视为关于我们时代(κατ'ἐξοχήν)的哲学家，而且此外还端出了一种对此在之情境的分析，故可想而知，也就是要把它翻译为海德格尔的语言。无论如何，这一点并非完全缺乏一种合法的必然性，只要我们在神学中的确必须展开讨论的话；而且在当前，真正的讨论其实总是处于一种历史性的境况之中。但在今天，思想本质上却是以海德格尔的语言对我们说话的。

3.另一种解释学方案[21]

但我们不想继续停留在这一点上，而是要来关注一下富克斯的一种解释学方案；诚然在这里，我们只能来谈谈他的这个方案所包含的一种——正如富克斯所谓——与海德格尔思想的"平静的对话"的尝试。[22]富克斯并不是简单地进行"阐释"，而是生动地思考他自己的观点。从他自己的观点出发，富克斯在其神学解释学的新开端范围内为海德格尔指定了一个位置。富克斯认为，我们必须在聆听《新约全书》时，认识到语言的内在过程乃是上帝之话语的程序，他并且说："一切都系于这种话语！"于是，按照富克斯看来，人类此在的历史现实性就包含着这样一回事情："前历史地""曾在的"(引号为富克斯所加)话语历史性地失败了。"但如果它失败了，那就会产生出关于上帝的问题"。由

了——始终还按照富克斯的观点来看——海德格尔哲学本质上蕴含着关于上帝的问题,所以,它必须被理解为"对话语之成功或者失败的悲叹"。因此也就是说,海德格尔的语言成了这种对话语之失败的悲叹的表达,而且海德格尔因而就在这种悲叹语言中别具一格地走向本真的语言,走向上帝之话语。

但是,主体—客体之模式却阻止着我们在为话语的失败悲叹之际走向上帝之话语。不过,海德格尔在悲叹着走向圣言的途中,已为我们"准备好了我们所需要的术语,如果我们想结束这种主体-客体之模式的话"。[27]

如果说海德格尔以他的悲叹虽然行进在通向语言的途中,但毕竟还只是在途中而已,那么,这种本真的语言已经历史性地在耶稣身上开启出来了。如若我没有误解富克斯,本真语言的这种历史性的开启就在于一种语言之判定(Qualifizierung der Sprache),亦即在于作为爱之呼声的判定中。在富克斯看来,随着这种语言之判定,评价和判断的能力(恰恰就是判定的能力)也就获得了优先地位,[28]这是从前——只要悲叹还只是在途中——还完全不可能有的情况。

如果我把我在富克斯那里发现的东西称为一种语言之判定,那么在此就应当回忆一下我上面已经介绍过的东西,那是一种在神学上中立的、形式的分析,这种分析是通过摆出神学前提而得到判定的。诚然,在富克斯那里,一切并非如此形式主义地发生的。悲叹之语言其实真正说来也并不是神学上中立的,它其实在行进途中,并且蕴含着关于上帝的问题。甚至悲叹之语言也并非不合格的。它其实本质上是十分合格的,也即恰恰作为悲叹是合格的。但正是因此之故,这种悲叹之语言其实十分适合于成为对下面这回事情的"准备",即被改造为爱或恩典之语言,从而由此得以成为本真的语言;而通过本真语言的开启,关于上帝的问题,即悲叹,就沉寂无声了,因为存在之真实降临(Advent)通过爱对悲叹的召唤而自行澄明,从而得以把它从悲叹转变为谢恩(Dank)。我们也可以说,失败之语言乃是信仰之语言的准备。虽然我们获悉,富克斯并没有说悲叹召唤爱,而是说"爱召唤悲叹"。但在我看来,这两种关于"落差"(Gefälle)的可能性之间的关系,在富克斯思想的令人难忘的多层面性和独立性中并没有得到明确的廓清。

所以,尽管如此,其中还是隐约地透露出古代辩证神学的模式,恰如在另一方面,对于第十首杜伊诺哀歌的旋律特点的成功联想,特别地

也构成了这一全新的方案的诱人之处。

我必须承认，早在多年以前，富克斯的思想对我来说就成了一种重要的激励，它促使我进行共同思考和继续思考。但如果说我——用富克斯的话来讲——也使谢恩之语言成为真诚性（Ehrlichkeit）的语言，那我就不能隐瞒：通过这种继续思考，我后来还进一步远远地被带开去了。今天我已经不再相信，我们可以把海德格尔奉为"悲叹之王"（Klage－Fürst）。其实，海德格尔本人断然地拒绝把自己理解为失败之哲学家（Philosoph des Scheiterns）。

富克斯会说——也许带着某种指摘——，海德格尔直到今天为止还没有让人们认识到他的本真意图，因为我们在"平静的对话"中进行解释之际，必须努力揭露海德格尔的语言的"内在特征"，尽管我们在这里必须尽可能地动用我们自己的"词语贮存"（富克斯语）。[2]

在此期间，富克斯发表了一篇关于奥特的著作的评论文章。[3]诚然，富克斯在文中强调，他的《解释学》一书的"海德格尔章节"早在一九五〇年就已经写好了。富克斯藉此决不是想说，他的海德格尔章节早已过时，以至于不必再加以讨论了。尽管如此，我们却并不想把它固定在他过去的那些表述上，并且必须为自己保留一点，即：从像富克斯这样一位以海德格尔为着眼点的生气勃勃的思想家那里，还能听到某种不同的和全新的东西，而且实际上，富克斯对奥特的评论的确包含着一系列重要的意见。

当然，另一方面，在方法上，我们并不认为下面这种做法是可能的（这是富克斯现在做的），即：直接采纳海德格尔的"四重整体"（Geviert）概念，以便重新（以"存在、时间、词语与作品"）充实之。且不论这种做法的可疑性，其实恰恰是这个"四重整体"概念还太过"新鲜"了，亦即它想说的东西还太少地得到散布，以至于人们还不能开始改造之。

但意味深长地，富克斯针对奥特批判性地提出了一种怀疑，即对"本质空间"（Wesensraum）概念的神学合法性的怀疑。这里我们完完全全地赞同富克斯，其实，我们还想把这一点彻底化。富克斯说，凭着一个"先验地被确定的本质空间"，人们对付不了关于他的"四重整体"的"真正激动人心的问题"。因此，这个"先验地被确定的本质空间"只不过是一个不充分的范畴，的确，这个不充分的东西也许只是先验的确定。而我们的决断却涉及到——正如我们下面将看到的——原始的本质之空间（Wesens－Raum）本身！

此外，富克斯的评论中还有意味深长的一点，乃是"类比问题的解决"，它是富克斯在此"以论点方式暗示出来的"。照此看来，类比只在语言的具体化中才获得意义，这在神学上"只有具体地"、亦即"只有在对耶稣基督的洞察中才能得到推动"。确实如此！但富克斯难道没有处于这样一个危险中，即：随这种问题的"解决"，也释放出那种内在的张力，这种张力保持在耶稣语言中，其实它根本上只有通过耶稣之"言说"才变得迫在眉睫？如果说奥特通过他对类比观点的系统化而使这种张力完全失落了，那么，我们其实在巴特那里也就已经担心：在他的思想过程的遥远的箭头飞行中，张力——它不会与信仰类比（analogia fidei）一道消失，而总是"偶在地"才刚刚到达——慢慢地失落了，这使得他当时向巴尔塔萨（V. Balthasar）和汉斯·昆（H. Kung）让步。

最后，我们必须无条件地赞同富克斯的一点是，"对海德格尔的阐释"应当导致对这位思想家的追问。富克斯对这位思想家提出了一些问题，是在他的评论的结尾提出的，问题是："这位思想家最终何时放弃存在之思？如果他已经经验到存在在说话，那么他其实就会理解他为什么如是被追问。神学家（恰恰包括巴特）知道作为'为……存在'（Sein fur ...）的存在" 但凭这两点，这位思想家几乎还不会受到触动。因为一方面，其实恰恰是海德格尔把思想理解为一种契合（ομολογειν），亦即对逻各斯（λογος）之言说（λεγειν）的应合（Entsprechen）！另一方面，恰恰是从海德格尔出发，存在才能够被理解为"为……存在"，亦即"……的存在"（Sein des…）（既是宾语第二格又是主语第二格！）以及"向……存在"（Sein zu…），因为海德格尔其实也能够谈论存在之"恩惠"（Huld）和"恩宠"（Gunst）。[⑤] 因此，我们并不清楚的是，应当在何种意义上用"为……存在"来标示那种向神学的转变（μεταβασις）。对于这位思想家的问题，也许只有当它同时也是对有待思的东西本身的关键的（我们是否应说："定向的"？）问题时，才成为真正决定性的和彻底的。而唯当我们与海德格尔一道"在途中"并且亲身去遭受"歧途"时，上面这一点才有可能。

由此已经暗示出我们自己的追问"方法"。这种方法（μεθοδος）就是：我们想随海德格尔一道上路，并且同时把我们的有所说明的精神引向质朴的知觉。这本身乃是最简单的事情，但似乎又是最艰难的事情。在途中，亦即在世界之中。恰恰在这里，我们要作出决断，我们作为神学家不得不作此决断。

"海德格尔之思与神学"——我们并非要追问,我们是如何设想这种关系、如何正确解说这种关系的!让我们首先就海德格尔本人来究问:他着眼于神学有什么要说。且让我们放弃我们的精神漫游,让我们保持严格,并且首先以海德格尔著作的文本为依据

当然,我们也不能拘泥于个别引文的所谓的字面意义(sensus litteralis),而倒是必须去追问:应如何从思想角度来理解海德格尔当时着眼于我们的论题所讲的话。

我们作为神学家从信仰角度应当如何看待这一点,这个问题说到底并不是从某个岔路口分岔形成的,而是作为决断始终已经在此共在的。但那恰恰就是这样一种决断,它当然不能自己在发现的途中,而只有在途中才能作出。这种决断因此也可能与某种对神学的一个术语上的或者观念上的给养基地的守望毫不相干。

神学的真正"当前"乃是上述这种决断的当前。

二、海德格尔之思与神学之过去

1.作为形而上学的神学

所谓神学之过去,我们首先可能会把它理解为:与今日神学相对的过去那些世纪的神学。如果我们想探讨一下海德格尔的思想对于过去那些世纪的神学的态度,那么,我们无疑就会处于糟糕的境况中,我们会看到:海德格尔几乎没有在任何一个地方对过去世纪的神学或者对无论哪个教会史时代的某种神学明确地发表过意见,诸如明确地把这样一种神学与另一种神学区分开来(比如宗教改革的神学与天特决议的神学),或者把过去的神学与今天的现代神学区分开来。人们在此作为神学家,倒是可以获得一个奇怪的印象:海德格尔在那里十分草率地把一切都混为一谈,并且明显地认为,在那些对他来说决定性的基本特征中,其实就普遍地含有神学上相同的东西。海德格尔也往往只谈论"神学",或者"基督教神学",或者"教会神学",偶而也谈论"信仰之神学",或者"圣经神学",但间或也谈论"信仰之哲学",或者"虔信者及其神学家"。他在这里根本上所指的东西,始终就是对他而言的"基督教神学"。一种间距化了的甚或正在间距化的音调——如果不说是一种轻蔑的音调——在此是不能不加理会的。[②]

此种弦外之音在下面这一点上获得了说明:在所有上述情形中,海

德格尔都干脆把他所称的"基督教神学"视为形而上学的一种表现(Ausprägung);而且,海德格尔其实是意图避开(weg－kehren)形而上学的。

海德格尔把基督教神学视为形而上学的表现,此点在他的一篇讨论黑格尔精神现象学的长文的一个段落中明确地(expressis verbis)得到了表述:[3]"绝对科学[4]的语言向我们表明,从其认识的东西和认识方式来看,基督教神学乃是形而上学"。

基督教神学乃是形而上学！根本上,同一个意思也包含在他关于虔信者及其神学家的评论中,海德格尔在其中认为,虔信者及其神学家的特征乃是,他们"总是谈论存在者的最具存在特征的东西(也即一个最高存在者,一个至高存在者[summum ens]),而向来没有想到去思存在本身……"。

在其《论真理的本质》一文的一个段落中,海德格尔的这种把基督教神学理解为形而上学的做法变得尤为清晰了。在该文第一节中,海德格尔讨论了"流俗的[5]真理概念"。[6]对通常的真理概念来说,流俗的公式把真理(veritas)定义为物与知的符合(adaequatio rei ad intellectum)。

海德格尔强调指出,这绝不是指康德的先验观点:"对象以我们的知识为定向"。关于作为物与知的符合的真理的公式,若追溯其"最近的(亦即中世纪的)起源的话",指的倒是"基督教神学的信仰,这种信仰认为,从物是什么和物是否存在看,物之所以存在,只是因为它们作为受造物(ens creatum)符合于在 intellectus divinus 即上帝之精神中预先设定的理念,因而是适合理念的 idee－gerecht(即正确的),并且在此意义上看是'真实的'"。

进而,海德格尔在此段落中还进一步阐述,这种真理观何以必定从创造规划的统一性观点中产生出来。但我们在此感兴趣的只是,海德格尔又径直谈论"基督教神学信仰",而按我们的感觉,海德格尔在此根本上只能是指中世纪经院哲学的神学。

作为福音新教神学家,我们在这里也许会提出异议并且会表明,其实对我们来说事情也还是这样的。或者,我们会满足于认为:宗教改革的神学通过上面所有的句子根本未能被触及。那么,莫非海德格尔是一位隐秘的新教徒么?

还是让我们来听听《论根据的本质》一文[7]中的一段话:《存在与时

间》的阐释工作"与现代'辩证神学'毫不相干,同样也与中世纪经院哲学毫不相干"。在这里,海德格尔固然没有把辩证神学(它本质上其实就是一种福音新教神学)直接与经院哲学等同起来。但这却表明,两者与海德格尔的思想同样地遥远。

海德格尔关于尼采的话"上帝死了"的文章中的一个段落还更惊人地触及到福音新教神学的根源,他在那里说:[33]"在现代的开端,人们重新提出了下述问题:在存在者整体中,也即在一切存在者的最具存在特性的根据(即上帝)面前,人如何能够确定他本身的持久性,也即确定他的得救(Heil)。这个得救的确定性的问题就是辩护问题,也就是合法性问题"。

同时我们可从这个段落的语境中得知,按照海德格尔的看法,在这里存在着形而上学的一种根本上——如果人们可以这样说——还糟糕得多的形式,亦即笛卡尔主义和后笛卡尔主义的形而上学的形式,在其中,真理不再是那种关于某个在场着的存在者的确定性,而是意愿自我确信的主体的自身确定性(Selbst - Gewißheit)。于是,辩护问题构成"现代"形而上学的基本特征的基础,而在"现代"形而上学中,作为精神的思维体(res cogitans sive mens)变成了一切存在者的基础,也就是说,人在那里变成了基体(υποκειμενον),变成了绝对主体(subiectum)。

现在我们就会说,宗教改革的辩护学说其实恰恰反过来意味着,人并不是通过自身及其作品得到辩护的,而是通过惟一的恩典(sola gratia)得到辩护的。但对于这样一种意愿为辩护学说辩护的证据,我们或许可以反驳说,辩护学说的主导问题恰恰还是那个主体——这个主体意愿知道自己作为"正当地被制作的并且因而作为被辩护的"(recht gefertigt und so als gerecht - fertigt)主体——的自身确定过程的问题。"把一个形而上学命题颠倒过来,也还是一个形而上学的命题",海德格尔在另一个语境中如是说。[34]

让我们暂且放弃所有的震惊地拒绝的动作。相反地,让我们保持对"神学是形而上学"这个命题的倾听,即便这样一来,我们自己的神学来源会受到触动,甚至于被称为"现代的"也罢。

"神学是形而上学,而且要么是中世纪形而上学,要么是现代形而上学"。这个命题决不是一个神学历史上的陈述或判断。倘若它是这样一个陈述或判断,那么,无疑就会产生我们在此不能详加论述的多样的问题。的确,今天非常成问题的是,关于仁慈的上帝的问题是否真的

就是宗教改革的真正构成性的问题。在此关联中,路德本人反正是不能分得一个特殊地位的。正如吕克特(Hanns Rückert)已经表明的,[40]“对宗教改革的精神历史上的编排”乃是一个错综复杂的问题,同时显而易见,现代因素在宗教改革中起的作用总的讲完全不会比中世纪因素的作用更大些。或者,如果人们考察一下改革后的正教对于笛卡尔主义的好斗反应,[41]那么,人们必定会得出这样一个论断:在这里,在表面的处理方法上占统治地位的是最黑暗的中世纪,在神学论证上所搞的是最纯粹的经院哲学,包括对自然之光(lumen naturale)的特别引证,即对前面指出过的上帝之精神(intellectus divinus)的那种补充的引证。

基督教神学乃是形而上学。我们自然有极强的理由,因这个断言而感到极度的不安。只是要问,我们在何种意义上对此感到不安。我们对于这个断言的震惊的反对态度带有弦外之音,似乎我们以及我们所依据的神学传统,必定已经被这样一个断言所排除了。在前年的赫希施特会议上,一位在场的女士对海德格尔说:这与存在之被遗忘状态一道使她完全明白了,至少对于路德,人们是否肯定不能说,他并没有置身于存在之被遗忘状态中。对此,海德格尔只是回答说:您以为,我周围要有多少天主教徒,才能够去追问,是否肯定不能把圣·托马斯排除在存在之被遗忘状态的这一命运之外。

我们关于作为形而上学的神学的断言的惊愕状态的方式,植根于我们悄悄地假定的形而上学概念之中。

我们须得作一小小的说明,关心一下我们今天的神学思想的形而上学概念。当然其中有种种不同的细微差别。而对我们来说重要的只是这个形而上学概念的最重要的基本特征。

形而上学——按这个概念来看——乃是直观(qewriva),即关于较低的存在者和较高的存在者直至最高存在者的直观。作为这样一种直观,形而上学乃是客观化的思想,是思辨的思想,正如我们所说的,这种思想在形而上学的远方到处漫游,但它恰恰因此而撇开了向来逼迫着我的本己的生存、或者位格、或者位格性存在。与如此这般被理解的形而上学之思想相对抗,人们进而指出宗教改革的“为我”(pro me),由此应能说明:在神学中,问题不可能在于关于存在者和上帝的观点,不如说,其中有一种向来招呼着我、向来意指着我并且向来触动着我的话语向我发出,我必须在此话语那里倾听这种“与你相关之事”(tua res agi-

tur)。如果说这一反形而上学的斗争来源于基尔克果的观点,那么,在此语境中来听听黑格尔的一句话是极为有趣的;我们可以从上面指出的吕克特的文章中摘录这句话:黑格尔把宗教改革的成就概括在主体性概念中,并且想藉此来描述路德所说的"信仰",即每个人都必须亲身领受并且自为地单独领受的"信仰"。黑格尔的原话是:"他的感觉,他的信仰,简单讲,属他的东西是必要的,即他的主体性,对他本身的最内在的确定性;唯有后者才能真正地与上帝相联系而得到考虑"。[42]

现在,人们固然已经注意到,主体性只不过是客体性的背面,也就是说,人们也能把主体客观化。因此,一些时候以来,尤其是从戈加顿指出这一点以来,[43]人们把下面这回事情当作出发点,即:形而上学的特征恰恰就是这种主体—客体之对立的统治地位,因而也就是在主体-客体模式中的思想。主体确定一个客体,并且作为起确定作用的主体让自己为某个被表象的客体所规定。在主体-客体模式中的思想乃是确定着和表象着的思想(feststellendes und vorstellendes Denken)。

于此尤为清晰地显露出海德格尔对现代神学的形而上学概念的影响。戈加顿其实也明确地认为,海德格尔的功劳就是对主体—客体模式之克服作出了贡献。

现在,我们尤其不能完全确定地把上面最后指出的神学的形而上学概念的表现称为错误的,或者把它称为海德格尔的一个错误阐释。不过,决定性的一点还是,这实际上只是在这里有机会运行起来的海德格尔的形而上学观点的一个重要的组成方面。在何种意义上呢?新近的神学的形而上学概念总的来讲包括着这样一个前提,即:能够把形而上学回溯到一个令人遗憾的错误发展。虽然形而上学迎合自然的人的那种逃离"与你相关之事"的要求的天性,但作为形而上学,它是一个精神历史的现象,这个现象当然必须回溯到希腊哲学的影响,而它作为精神历史的潮流始终又不时地或者首先并且多半地冲到表面上,它首先是在天主教中达到统治地位,而且在路德的宗教改革造成的短暂断路之后,又从梅兰希顿(Melanchthon)[44]开始征服了新教。[45]

可是,这种把形而上学理解为神学历史的错误发展的一个优先形式的做法,却堵塞了我们的目光,使我们不能去洞察那种东西,即我们现在意图当作海德格尔的阐述的结论而以论点和专题方式给予表达出来的东西:

论点一:形而上学乃是神学之过去,或者,相应于我们的论题来表

述:神学之过去乃是形而上学。

"基督教神学",它不是无论哪一种神学,也不是从一切可能的神学中抽取出来的神学的一般图景,而且,它也不是一种恶意的总清算"基督教神学",它乃是作为神之学(Theo-logie)的神学;它之所以是神学,是因为它的过去是形而上学。如果人们想把路德从这里排除出去,那么,人们就必须假定,他就像没有过去的襁褓中的婴儿那样无命运地生活了。神学之过去是形而上学。这个句子中的"是"(ist)表明:在这里问题不可能在于过去、不可能在于我们根本上已经经历过的过去,或者我们向来根本上能够经历的过去。这种过去比客观主义与主观主义之间的对立所能预料的更近地对我们在场,并且来自更远的地方。但这种过去也比关于某个照面事件或词语事件的经验及其对主体-客体模式的克服所能知道的更近地对我们在场,并且来自更远的地方。也就是说,这种过去不再能够仅仅意指具有过去了的神学的那些过去了的时代

不过,所谓这种过去并不是指过去的神学,对这一点我们也还可以作下面的理解:基督教神学以及《新约》本身形成于这样一个环境中,这个环境是由古希腊文化规定的,而且对它具有规定作用的过去就是希腊哲学。尽管犹太教是完全与世隔绝的,但那个时代的巴勒斯坦-犹太人的精神世界依然可以显露出古希腊文化的影响的清晰特征。而后来,当基督教离开了巴勒斯坦这个基地之后,它就在很大的程度上遭受到了古希腊文化的影响。保罗神学和约翰神学就是明证,说明原始基督教徒必须如何抵御希腊世界的这种影响。因此,按照哈纳克(Harnack)的一个说法,基督教说到底是卓有成效地抵制了"剧烈的希腊化"(这种希腊化以诺斯替派的形态向基督教袭来),然而这却是为了——而且从此开始了最初的错误发展——在早期天主教那里屈服于一种潜移默化的和慢性的、温和的并且得到驯服的、但因此更为有效的希腊化。后来,由于经院哲学的神学完全相信能够事后为希腊哲学进行洗礼,希腊形而上学就可以欢庆它对神学的最大胜利了。

我们不想讨论上述历史描述的正确性。毫无疑问,基督教神学很快就征服了希腊形而上学,得以对之进行消化并在神学上加以利用。其实,众所周知,在基督教神学之前,犹太神学已经做了这一点。

但在上面这种历史视野中,作为神学之过去的形而上学是在一种环境影响的形式中被表象的。如果我们遵循海德格尔关于形而上学的

观点，那么，形而上学就不是神学的一个偶然给定的、受地理和精神历史制约的环境因素，而毋宁说，形而上学乃是一种必然的命运，一种世界命运（Welt - Gescnick）（神学已经被置入其中了），亦即是这样一种命运，它过去不能、现在也不能如此简单地被当作有害的环境影响而克服掉。

这又从何说起？

2.作为神学的形而上学

按照海德格尔的观点，基督教神学绝对没有把形而上学神学化。基督教神学根本上是能够采纳希腊形而上学的，这一点毋宁说是由于，希腊形而上学本身本质上就是神学。海德格尔说："存在论的神学特征并不是由于希腊形而上学后来为基督教的教会神学所吸收和改造了。而不如说，这种神学特征乃是由于那种方式，也即是由于自早期开始存在者之为存在者如何自行解蔽出来的那种方式。这种存在者的无蔽状态才首先给出这样一种可能性，就是使基督教神学有可能侵袭希腊哲学……"[45]

希腊形而上学就是神学！我不知道，在座诸位眼下是否能有这样的同感，反正我恰恰也觉得这个断言是极其令人不安的。这话其实并不是说，在希腊形而上学中也出现了某种属于上帝和诸神的东西，或者常常命名了神（θεός）这个名称。这话其实毋宁是说，形而上学在本质上就是神学。而且，我们也可能会放弃一种奇怪的安慰，即认为：在此说到底指的是一个异教的上帝，而不是指基督教的上帝。无论如何，这种形而上学连同它的异教的上帝以某种方式变成了基督教神学的过去，它使得一切过去之物的当前特征以一种令人可怕的清晰性显明出来。倘若基督教神学恰恰让自己有伤风化地变成作为神学的希腊形而上学，那么，形而上学虽然还是神学的过去，但这种过去的当前特征却以不同的方式（不同于通常在事实上发生的那样）被认为是危机。

可是，我们要进一步追问的问题是：在何种意义上希腊形而上学就是存在论和神学，在何种意义上希腊形而上学就是"本体 - 圣神 - 逻辑学"（Onto - theo - logie）？答曰：

论点二：*希腊形而上学之所以是神学，乃是因为它是存在论，而且它之所以是存在论，乃是因为它是"逻辑学"（ - logie）。*

此话当作何解？

恰恰在这里，眼下这样一个演讲所给出的简短篇幅使描述变得特

别困难 若要谈论存在,则一切都会出现!而且,它依然只是一个字眼,这个字眼可能随着它的鸣响也已经逐渐消失了。

可见,在这里,一切都取决于对每个具体词语的倾听的迫切性

海德格尔说:"形而上学活动于存在者作为存在者(ον ηὸν)的领域之中"。[47]这个句子中的每个词语都说出了某种东西:形而上学"活动"(bewegt sich)。让我们试着来思考一下这种"活动"、这种活动的意思!形而上学活动于"领域"(Bereich)之中!领域肯定不只是一个轻浮的、模糊的位置规定。领域指的是一种有所端呈的支配作用或者一种起支配作用的端呈。[48]如果说形而上学活动于领域之中,那么,这并不是说形而上学单纯地处于某个地方,而毋宁是说,形而上学"被端呈出来"、被递送出来、被交托,只要领域在其保持和维持的统治地位中端呈出来。如若我们在此竟可以用"主体"这个语法名称来命名的话,我们就可以说,领域乃是一个主动的主体。而且,现在首先是这整句话:形而上学活动于存在者作为存在者(ὂν ηον)的领域之中!何谓"存在者"? 而且又是"作为"存在者的存在者!"作为"(als)这个词乃是最重要的思想词语之一。快速流利的善辩其实根本不能猜度随这个"作为"所发生的一切事情。

如果说在我们眼下的描述中,我们必须放弃如此明确地指明每一个词语,那么,一切就都取决于:我们把这一点当作必要的节约来承受,而不是把它当作快速流利来忍受

让我们继续下去。海德格尔说:"形而上学表象存在者之存在状态(即ον之 οὐσ ια)"。[49]但形而上学是以双重方式进行表象的。一方面,它表象在其普遍特征意义上的存在者之为存在者整体(ον καθ ολον, κοιν ο ν);另一方面,它又表象在最高的、因而神性的存在者意义上的存在者之为存在者整体(ὂν καθ ολον, ἀκρ οτατον, θε ιον)。

因此,双重统一地,形而上学乃是有关普遍的与最高的存在者的真理。形而上学按其本质来讲既是存在论又是神学。

从普遍的与最高的存在者之真理中,形成了基督教神学中的普遍启示(revelatio generalis)与特殊启示(revelatio specialis),即上帝在自然和历史中的普遍启示,与上帝在基督(即被提升者和至高者)中的特殊启示。在我看来,普遍启示与特殊启示的模式在神学中直到今天也还是有效的,尽管关于两者之间的落差受到人们的争议(也就是:revelatio specialis 是对 revelatio generalis 的圆满化的提高还是批判性的克服,或

者反过来讲，revelatio generalis 是否只能被视为按照已经发生的 revelatio specialis 的可能性

且让我们仍然来关注作为本体－圣神－逻辑学的形而上学。形而上学既是存在论又是神学，这决不是偶然的，并不是因为希腊人曾经如此这般地“信神”（gott－gläubig），而不如说，希腊人的神－哲学思考（Theo－philosophieren），即第一哲学（πρώτη φιλοσοφία），“植根于存在者（ὄν）作为存在者（ὄν）如何自行带入敞开域之中的方式”。[①]

因此，海德格尔并没有追问，何以希腊人在他们的哲学中也具有关于上帝的观点，海德格尔倒是要问：“上帝如何进入哲学之中？”[①]因而就要问：那个进入形而上学之中的上帝从何而来？以及形而上学的存在－神－逻辑学机制起于何处？

3 形而上学中上帝的来源

海德格尔的回答是：“形而上学的本体－圣神－逻辑学机制源于差异之支配作用”。[②]这话是什么意思呢？

由于存在者自行解蔽为存在者，存在者与存在之区分就得以同等源始地运作。

可见，在这里必须思一种双重的东西：一是ὄν ᾗ ὄν 即存在者之为存在者的缺乏（Entbehrung）；与此相统一的还有另一种东西，即存在者与存在之间的区分。

存在者之为存在者的解蔽，也就是那种让存在者在其作为状态（Als－heit）中，在其存在状态（Seiend－heit）中显现出来的发生事件，海德格尔思之为“本有”（das Ereignis）。[③]

这个本有的意思不同于我们通常所理解的出现或者事件。它的意思也完全不同于今天在每一种一般神学中已经变成大家最喜爱的空洞套话的东西，譬如当我们谈论信仰或者“基督事件”的“发生特性”（Ereignischarakter）时。如果问题在于为一种更生动的或者现实性的或者时间性的理解的缘故而拒绝一种对作为虔信的信仰的静态理解，那么，我并不想否认这种关于信仰的发生特性的谈论的某种合法性。无论如何，按照天主教神学家的某些出版物来看，可以渐渐弄明白的一点是，我们至少在争辩神学上凭这种抉择并没有多少收获。但现在对我们来说事关宏旨的是，海德格尔想以“本有”说出的东西完全是另外一回事，而且，如若我们现在又重新到处乱跑，喋喋不休地谈论本有，而没有哪怕仅仅是尝试一下去沉思海德格尔以此名称想指引给我们的东

西，那么，这就是思想的缺乏严格性的一个标志了，是正在蔓延着的讥讽派的一个标志了

海德格尔说，"本有"乃是"一个单数(singulare tantum)"，[54]它指的是："Er-augen，即看见、在观看中唤起自己、获得"。这种Er-augen乃是一种互动的奉献(Zu-eignen)和统一作用，它在人与存在之间进入运作。人与存在共属于本有(Er-eignis)。因此，这种本有决不是偶然性，决不是可能偶而出现一次的偶然性。而毋宁说，它乃是一种构成性的原始事件(Urgeschehen)，乃是一种原始的支配作用。

本有(Ereignis)

存在(Sein)⇄人(Mensch)

海德格尔要先行洞察的那个"领域"，并非直接是人的领域；因此它并非关乎人类学或者一种人类学的世界领悟。但它也并非存在之领域；因而它并非关乎存在论或者一种存在论的世界领悟。毋宁说，海德格尔思想所及的领域乃是那个"之间"(Zwischen)，我们已经在上面的图画中用两个箭头指明了这个"之间"。

但如果存在已经向人奉献出来了，那么，这就意味着，存在者之为存在者，即在其存在中的存在者，已经得到解蔽了。也就是说：与本有一体地，存在与存在者之间的区分进入运作了。

解-决(Austrag)⇅ 存在(Sein) / 存在者(Seiendes)

这种区分并非简单地是一种区分，诸如热香肠与下香肠之间的区分，不如说，这种区分同样也是指一个构成性的原始事件。为了搞清楚这一点，我们必须特别指出一点：海德格尔也把这种区分称为"解-决"。[55]

所以，对于海德格尔的运思着的先行洞见来说，事关宏旨的还是那个"之间"，它作为与同一性一致的差异进入运作。在他的一本小书《同一与差异》的前言中，海德格尔说："同一与差异的共属一体性在眼下这本书中被显示为有待思的东西。差异在何种意义上来自同一之本质，读者本人可以通过倾听那种在本有与解-决之间起支配作用的协调一致性找到答案"。

下面将再次回到我们的问题，即：上帝如何进入形而上学之中以及形而上学的存在-神-逻辑学机制从何而来。但在此之前，我们还必须说明一点：

首先我想必可以假定，我们不再把存在者之存在设想为单纯的现成存在或者“实存”(Existieren)。我们倒是必定可以听到，在存在者之存在的发生中，一种聚集着的、嵌合着的对我们的添加和安放(Zulegen und Anlegen)历史性地迎面运作，恰恰就是海德格尔在倾听早期希腊思想家(特别是赫拉克利特)[56]时所命名的“采集着的放置”(lesende Lege)，即逻各斯(Logos)。换言之：存在者之存在对我们说话，它在语言之本质空间中归本于我们了。人的一切言说原始地而且本真地是一种契合的言说(ομολογε ιν)，即是一种与逻各斯(λ ογος)之言说(λ εγειν)一道归本于同一者的言说。因此，人的言说就是一种对逻各斯之言说的应合(Ent-sprechen)。而海德格尔却以一种别具一格的方式在赫拉克利特的箴言中听到这种逻各斯之言说在说话。在赫拉克利特的这个箴言中，赫氏谈论的是Ἓν Π άντα。而Ἓν Π αντα 说的却是：存在者之存在。Ἓν Π αντα，海德格尔译之为：统一着一切的一(Eines einend Alles)。[57]

在这里，我肯定不能把海德格尔在极其重要的点上就此所讲的一切都介绍一遍。我要讲的只是对有关形而上学中的上帝之起源问题来说绝对必要的东西：

在Ἓν Π αντα 中，命运(即 μο ιρα)对我们说话并且同时又隐匿自身。应当如何命名这个一(Ἓν)之命运呢？赫拉克利特已经对此问题绞尽脑汁。他说：Ἓν τ ο Σοφ ον μο υνον λ εγεσθαι ο ὐκ εθ ελει κα ι ἐθ ελει Ζη ν ος ονομα：一是惟一的智慧，不能但又只能以宙斯这个名称来加以命名。

一(Ἓν)不允许从自身而来在对自身的逆溯联系中被命名为宙斯(Zeus)。因为虽然宙斯是高于其他一切存在者的至高存在者，但藉此它仍然只是一个存在者而已。然而，Ἓν 作为逻各斯(λ όγος)却是让一切存在者存在，因而不是一个在其他存在者中间的存在者，因而首先而且真正地不允许被命名为宙斯。

不过，当人们并非从它自身出发把一(Ἓν))即发送人在场之中的聚集理解为逻各斯，也即采集着的放置时，当人们倒是从 Π αντα——存在者之总体性——出发来看统一着一切的一(Ἓν Π αντα)时，这时候而且只有在这时候，它才显示为受至高在场者驾驭的在场者之大全(das All)，这时候而且只有在这时候，甚至无法反驳的是这样一种情形：一(Ἓν)必定包含着至高者这个名称、宙斯这个名称。

Ἓν 乃是神性之物(Göttlichen)的本质领域。宙斯，即上帝，被指引

入神性之物的本质领域中，而且也只有从这一领域而来才能与我们照面

为了理解海德格尔，决定性的事情乃是，我们要把这种上帝与神性之物的本质领域的关系了解为上帝的一种被指引入本质领域中的存在，并且把它了解为上帝的一种从(神性之物的)本质领域而来的被发送存在(Geschicktsein)。我们把第二格"神性之物的"放在括号里，乃是因为神性之物的本质领域(Wesensbereich)绝对就是本质之领域(Wesens - Bereich)。[58]

也就是说，尽管人们也可以谈论人性之物的本质领域、动物性的东西的本质领域，或者，物性的东西的本质领域，但在这里，神性之物的本质领域不能在那种定语意义上来理解，并不能这样来理解：似乎是首先有一个尚未确定的本质领域在那里，尔后才附加地把神性分派给它(归属[attribuere]——分派)。因为本质领域本身就已经是归属、分派，即绝对是命运(μοιρα)。[59]本质之领域则是本质的领域，而且，在其中"本质性地"，本质具有双重统一的特性，即既互相矛盾又相互联系在一起：既作为本质之物的本质又作为本质的本质之物，既作为上帝的神性(θειον des θεος)又作为神性的上帝(θεος des θειον)。

无疑，在更后起的形而上学中，一条本体－神性－论的(onto－theio－logische)路线与一条本体－圣神－论的(onto－theo－logische)路线在某种程度上依然在相互竞争，这决不是偶然的。在那里，神性(θειον)进而固然变成了理念，或者变成了实体，但因此实际上就是一个论证着其他存在者的存在者。它不再是神性之物的本质领域，不再是那个本质之领域，后者的发送就是使上帝从中产生出来，如果说这个本质领域已经隐匿了——而且这在海德格尔看来乃是久已发生的情形，其实这种隐匿早已经包含在西方哲学的最初开端的方式中了[60]——，那么，甚至上帝也不再能够显现出来，那么，上帝就死了。的确，人们可以说：上帝之死早就已经植根于上帝之到达的方式中了。

而且，现在让我们再一次来回想一下：海德格尔在逻各斯(作为采集着的放置)的言说(λεγειν)与(人类的)契合(ομολογειν)的言说之间作了一种区分：

逻各斯之言说　<　>　契合之言说

着眼于这两者，海德格尔说[61]：在契合之言说中的本质之物以及在逻各斯之言说中的本质之物，两者"*在两者之间的质朴中心具有一个原*

初的开端"。

这样，我们就又回到本有(Er eignis)和解决那里了。我们又以论点形式来加以概括：

论点三：上帝从神性之物的本质领域而来的到达，决不是无论哪个希腊哲学家的一个偶然的理念，相反，它乃是一种从本有和解决而来的必然的、构建性的原始事件(Urgeschehen)。

在座诸位中，想必有人已读过我的《宣道与艺术》一书。[62]您们会记得，我在这本书中把海德格尔以"本有"、"解决"、"同一"和"差异"、"存在之意义"、"用"(der Brauch)、τo χρε ων[63]或者"游戏"(das Spiel)等词语表达出来的东西，以及向来以其方式围绕着上面指出的那个"质朴的中心"的一切东西，概括在关于世界的概念中。当然，强调这样一些收拾起来的集合名词，始终是危险的，因为它们容易遮挡住对一个统一体的多样性的洞察，因为在我们的脑袋里已经以字母 W,e,l,t 的发音固定下来的那些先行概念，恰恰在"世界"(Welt)这样一个笼统的字眼中，总是一再地以聒噪之声压过了有待思的东西。

可是，这种对于世界概念的强调并非直接是我的一个发明，相反地，它在海德格尔的著作中有其多样的依据。我在此不想引用出处。对我们眼下的语境来说，要紧的只是重复一下：世界并不存在，而是"世界化"(weltet)。世界作为一种最原始的支配作用而世界化。虽然在《存在与时间》的基础存在论分析中，这种支配作用首先必定已经作为周围世界的上手事物(Zuhandenen)的因缘联系而突现在考察工作的中心地位上，但是，这种最原始的支配作用并不限于上手事物的因缘整体性，以至于海德格尔后来倒是不得不说："世界的映射游戏乃是居有活动的圆舞"。[64]世界作为存在与人之本质的关联而世界化。因为我们上面谈到作为一种端呈(Reichen)的"领域"(Bereich)或者"本质之领域"(Wesens－Bereich)，所以，我们不妨还引用另一句话："对世界的有所蒙蔽的端呈乃是道说中的本质之物"。[65]

于是，我们就能对我们上面指出的论点作一说明：

论点二(A)：世界作为神性之物的本质领域而世界化，世界作为世界而存在，即：上帝世界(Gottwelt)。上帝世界之本质之物包含着对一个世界上帝(Weltgott)的命运性发送。

上帝如何进入形而上学之中？它作为世界上帝而来自上帝世界。

虽然对于形而上学本身，这个来源是蔽而不显的。但甚至这一点

也决不是希腊思想家的一个偶然的失误。而毋宁说，作为本质之世界的世界之本质包含着这样一点，即：世界遮蔽自身。

世界隐瞒自身。世界之端呈乃是一种有所蒙蔽的端呈。

因此，必然地和命运般地，一切是一（Ἓν Πάντα）必定只还从一切（Πάντα）而来才显现出来。但是，由于形而上学想从一切（Πάντα）而来推断出一（Ἕν），故对于形而上学，一（Ἕν）必定作为至高存在者，作为最高之物（summum ens），作为宙斯，作为上帝而发挥作用。于是，Ἕν就是论证其他所有存在者的第一存在者，是πρώτη ἀρχή，即第一因，以自身为原因的第一原因，即自因（causa sui）。

但这样一来，形而上学的逻各斯也不再是那种作为采集着的放置（lesende Lege）而向上帝预报的原始道说（Sage）。不如说，形而上学的逻各斯乃是一种于自身中必然的推论，即从在其总体性中的存在者向至高的和第一性的存在者的推论。也就是说，形而上学的逻各斯乃是那种逻辑的逻各斯（der Logos der Logik），这种逻辑虽然在采集着的放置的逻各斯中有其起源，但却任这样一种起源保持在遗忘之中。

眼下我们也许更为清晰地了解到，为什么我们不得不说：形而上学就是神学，因为它是存在论，而且形而上学就是存在论，因为它是逻辑学（-logie）。

现在，如果我们来重复一下形而上学乃是神学之过去这样一个命题，那么，我们就必定会情不自禁地产生一种极大的不安：

论点四：神学之过去乃是与其世界上帝一道的上帝世界。

这个上帝世界比我们所预料的更近地在场，并且从更远处到来，这一点属于这个上帝世界的本质。

但是，我们在此最为紧迫地受到的追问是，我们作为今天的基督教神学家应该如何看待所有这一切。因此，现在是我们对下面这个论题有所言说的时候了——

三、海德格尔之思与神学之未来

1.神学的困境

的确，现在我们也许必得问问自己，当我们作为基督教神学家谈论上帝时，这种谈论今后还可能有何种意义。对上帝的谈论具有何种意义，这个问题已经由布尔特曼作为论题提了出来。[⑯]布尔特曼得出如下

结论：我们根本上不可能合乎实情地谈论上帝。而如果神学家还在谈论并且必须谈论上帝，那么，他说到底就只能在对那种由上帝的恩典带来的赦罪的信仰中做这种谈论。

在这里，布尔特曼确实看到了某种决定性的正确的东西。诚然，布尔特曼已经认识到，神学的困境的原因就在于：要谈论上帝而同时不谈论人是不可能的；反过来，要合乎实情地谈论人而同时不谈论上帝亦是不可能的。

但藉此就完全清晰地抓住了神学的困境么？根据这个不禁会在我们心里产生的疑难问题，我们必须提出下面的论点：

论点五：要合乎实情地谈论上帝而同时又不谈论神性的上帝(θεῖος θεός)是不可能的。这就是困境，这就是神学置身于其中的真正张力。它并不是说，神性的上帝必定变成神学的课题。恰恰不是这个意思！但神性的上帝作为神学之过去，乃是神学的持久的威胁，这种威胁并非立即就能在神学上系统地得到防止的。

如若我们一旦要让自己搞清楚，说神性的上帝是在持续当前中的神学所面对的过去，这话是什么意思，那么，"信仰危机"[67]——再次用布尔特曼的说法——的严格的尖锐性就会闪现出来。

如果我们探讨一下海德格尔的一句话，这句话——在一九五七年大概还没有公诸于世——是基督教神学家所喜欢的并且满怀希望地引用的，那么，上面这一点可能会清楚起来。在他讨论上帝如何进入形而上学之中这个问题的语境中，海德格尔说：[68]"……(这种最原始的事情乃是作为)自因(causa sui)(的原始事情)。这也是哲学中表示上帝的名副其实的名称。人既不能向这个上帝祷告，也不能向这个上帝献祭。人既不能由于敬畏而跪倒在这个自因面前，也不能在这个上帝面前亦歌亦舞"。[69]而且，海德格尔在此继续说："因此，那种必须背弃哲学的上帝、背弃作为自因的上帝的失去神性的思想(指海德格尔的思想)，也许更切近于神性的上帝。这话的意思在此只不过是：当这种失去神性的思想不想承认存在－神－逻辑学时，它对上帝更为开放。通过上述评论，可能有一道微弱的光线落到一种思想正在路上的道路上，这种思想实行返回步伐，即从形而上学而来返回到形而上学之本质中"。

神学家奥特带着明显的满足之情引用了上述海德格尔的句子，并且把它们称为"极其值得一思的"。[70]这当然是毫无疑问的。但在何种意义上呢？

奥特用“真实的”(wirklich)来注释“神性的”(göttlich)这个定语所谓“神性的上帝”,这在奥特看来就是与形而上学的想像出来的伪上帝对立的真实的上帝。对一位基督徒来说,还有什么比假定这个真实的上帝就是基督教的上帝更容易理解的呢?因为甚至每一个接受坚信礼的儿童都知道,我们基督徒信仰真实的上帝,而一切其他宗教(更不用说形而上学了)只祈祷它们的神祇、它们的偶像,它们的不真实的、因而非神性的诸神。奥特诚然说得比较小心。奥特问道:“莫非他(指海德格尔)发觉他自己的‘思之思’正在朝着本真的、真正的神学运动么?”[71]奥特并且回答说:“人们几乎可以这样认为……”。

我们必须简短地研究一下奥特的上述评论。首先我们认为,奥特用“真实的”一词来替代和解释“神性的”一词,这乃是极大的误解。究竟何谓“真实的”呢?“真实的”一词在通常的理解中意指某种事实上实存的东西,与之对立的是那种仅仅在表面上实存的东西,但后者“实际上”(in Wirklichkeit)根本不是现成的、无非是完全虚构出来的幻影。自然科学追问这种事实上实存的事物。[72]但对自然科学来说,只有事实上现成的东西才能够也成为其他现成事物的原因,也就是说,才能够产生作用、效果。因此,真实的上帝也就是有效的上帝。而且这样一来,我们终于又达到了第一因(causa prima)那里。当奥特在稍后几页中写道,海德格尔的思想乃是“……一种哲学”,这种哲学“在卓越的意义上对作为一切历史的作用者的上帝开放自己”,[73]这时候,人们其实必定会从中推断出,海德格尔的哲学想对自因保持开放。奥特当然不可能这样认为。但他究竟有何看法呢?难道对“真实的”这个字眼的使用只不过是奥特的一种术语上的草率么?或者,在这里实际上包含着一种对真正的问题的误识么?

然而,通过对作品之作品特性(Werkhaftigkeit)的思考,我们或许可以让“真实的”一词更原始地说话。海德格尔关于艺术作品之本源的著作详细地讨论了“作品”。[74]

艺术作品的本源乃是艺术。这并不是说,艺术作品的原因在于作为某个生活领域的艺术之中。艺术乃是(艺术作品的)本源,也就是说,艺术乃是绝对本源(又作为一个单数)。艺术乃是本质之领域(Wesens-Bereich),乃是构成性的原始事件,艺术作品从之而来并且为之而存在。相应地,海德格尔说:“在艺术作品中存在之真理被设置入作品中”。[75]也就是说,存在之真理乃是那个被设置入作品之中的本源。但

海德格尔明确地说：作品之真实性决不是某种作用。[76]而毋宁说，作品乃是对一个世界的建立：在作品中一个世界被建立起来。[77]

但在这里，建立（Aufstellen）的意思并不是指把……放过去（Hinstellen）、表象出来（Vorstellen）制造出来（Herstellen）。建立更应该被理解为诸如：开设、开启一扇门。因此，海德格尔说："作品之为作品惟一地属于通过作品本身而被开启出来的那个领域"。[78]

由此出发，我们就必须说：

论点六：*在一种最原始的意义上，真实的、作品性的上帝乃是绝对艺术作品*（das Kunstwerk schlechthin）。

这乃是我在写《宣道与艺术》（*Kerygma und Kunst*）一书时使我激动不已的一点。

说真实的上帝是最原始的绝对艺术作品，这绝不是说，上帝乃是一个 θεὸς χειροποίητος，也即一个由某个头子制作出来的上帝。这话的意思却是，在神性的上帝中，存在之真理以别具一格的方式被设置入作品之中了。神性的上帝乃是那个上帝，它从神性之物的本质领域中被发送出来，也即从神性（Gottheit）之本质空间中被发送出来。"神性之本质空间，那个本身又仅仅允诺出诸神和上帝之维度的神性之本质空间，唯在存在本身已经自行澄明之际才进入闪现之中"。[79]

可见，神性的上帝就是我们刚刚谈论的 θεῖος θεός。这个神性的上帝应当就是我主耶稣基督吗？

而在我看来，就在这个问题上，基督教神学的命运得到了裁决。如果基督教神学认为——也许是出于对它的上帝的作用的畏惧——必须对此问题作肯定回答，那么，我就可以断定，它作为新约神学就已经赌输了。此外，这时候我同样也不会知道，如何能够持续地回避施利尔（H. Schlier）的道路。（其实就连施利尔也把自己理解为想克服形而上学的人！）也许这时候，神学事实上也能克服形而上学，但或许，这时候神学至多行进在出离形而上学而进入形而上学之本质中的途中，也即说：它在思想的道路上，而不是在神学的道路上。在我们的语境中，我们必须说：也许神学这时候已经摆脱了作为神学之过去的形而上学，得以进入这种过去的本源之中。或者，我们也可以用一种已经变得有些流行的海德格尔"术语"来表达这一点：神学这时候也许就已经先行摆脱一种亏损（Defizienz）而推进到一种本真性之中，但从而就恰恰得以进入亏损与本真性的命运性联系之中了。也许这就是神学将来必须把

握的东西，即：耶稣的呼声并不是那种出于亏损而进入本真性之中的呼声

神性的、真实的、作品性的上帝乃是那个本质之领域的上帝，而上面讲的本真性与亏损的联系，恰恰就归属于那个本质之领域的本质要素之中。

对于神性的上帝，人能祈祷，人能为之奉献(!)，人由于畏惧可以在他面前下跪，人可以在他面前亦歌亦舞。我可以这样来概括这一点：对于这个神性的上帝，人能说："是，吾主！"真的，但愿我们不会受愚人论证的摆布，当我们又不得不以论点来表达时，我们或许会怀疑上帝耶稣基督的神性：

论点七：主耶稣基督并不是思想所要通达的神性的上帝，正如他不是形而上学的自因

但耶稣劝诫什么呢？"谁按天上吾主的意志行事，谁就是我的弟兄"。耶稣基督乃是这样一个上帝，我们必须按他的意志行事

这当然绝不是说：耶稣曾具有一种唯意志论的上帝观念。唯意志论的上帝观念其实只不过是那种原始地作为"意志之意志"，作为意志之本质空间而运作的东西的一种形而上学的－派生的方式。[50]

因此，关于作为上帝的主耶稣基督(我们必须按他的意志行事)的谈论根本上不仅仅是需要阐释，毋宁说在其中也显露出神学的困境，即：不可能合乎实情地谈论上帝又同时不谈论神性的上帝。一切都取决于，我们首先要去认识并且去忍受一下这种困境。[51]

作为神学之过去的形而上学使神学的困境首先在其表面形态中显现出来。因此，在神学中进行的反形而上学的斗争只不过是在与那个原始的本质空间所投下的阴影作斗争。当我们从事神学研究时，我们投身于何种交叉火力之中呢？要搞清这一点，我们首先只有慢慢地学会认识这样一回事情，即：神学作为基督教神学，处于一种与那个隐蔽在其阴影中的形而上学本源的不断对抗中，一种与 θεῖος θεός 即神性的上帝得以产生的那个本质空间的不断对抗中。

正因此，神学置身于其中的那个矛盾，恰恰就在一种对于语言之为语言的原始理解中达到了顶点。我们对于语言的理解愈是原始，肉身化事件(Inkarnationsgeschehen)——为了说明一下我们的问题的教义上的位置——的整个张力就变得愈加尖锐，神学的困境因此也就比关于神学的科学性问题所能够看到的更为深刻。但是，由此出发，我们也

就必须断定：甚至耶稣之道说也属于神学。对我来说已经难以反对布尔特曼而作出这一裁决。而在我看来，不可回避的事情是：耶稣的劝诫属于新约神学，而且不仅仅是新约神学的前提。也许这种把耶稣从神学之困境中提取出来的做法，实际上应当被认作幻影说的（doketistisch）考察方式。这种重新产生出来的对耶稣本身的追问，[⑦]是否引向我们在这里已经视之为神学之困境的核心的那个东西，这还要等着瞧。

2."原始基督教的信仰"

主耶稣基督乃是我们必须按其意志行事的上帝，这一点也在新约的逻各斯概念中表达出来了；这个受旧约传统影响的逻各斯概念说的是：上帝的逻各斯就是上帝的要求。强调新约的逻各斯是我们必须遵循的要求、指令、命令，这肯定不是要建立一种全新的法制。恰恰法之虔诚其实在突出的意义上就是存在之虔诚。它意图让顺从（Gehorsam）作为顺从而得到澄明。因此，它就是作品之合法性（Werkgerechtigkeit）。而作品之合法性就是世界之合法性，因为在作品中，一个世界被建立起来。

但在这里，我们却还必须着眼于我们的论题插入几段话。

首先，在此又呈现出我们的追问的方法问题。当我们说主耶稣基督是人必须按其意志行事的上帝时，这就是对一种在聆听新约过程中谈论上帝的努力的暗示。我们由此也没有能够逃避或者回避神学的困境，这一点已得说明。至于我们以这种依然在做的谈论上帝的努力根本就不能依据海德格尔的思想，那是我们想要了解的一件事情。

不过，在海德格尔著作中有一个段落，其中包含着对新约的逻各斯的说明。[⑧]的确，在此段落中，海德格尔甚至——当然还有其他内容——明确地指出了新约的逻各斯概念的特定含义，据他看来，这个逻各斯概念恰恰涉及到已经由七十子《圣经》译文（Septuaginta）从希伯来文的《旧约》译为希腊词语逻各斯（λογος）的那种东西，从而意指上帝的命令、戒律。

那么，当我们偏偏让这个段落为我们关于原始新约信仰的问题活跃起来时，我们竟处于折中主义的小路上么？现在，或许这是我们已经作出的一种实在有些奇怪的选择，甚至可以说，是一种可笑的选择。我们其实因此就以为，从海德格尔思想中得出了人们在任何一本相应的百科词典中都能查阅到的东西。此外，实际上恰恰就是我们的新约导

师,特别是布尔特曼,向我们指明了作为上帝之要求的新约的宣道(Kerygma)概念 而且最后,海德格尔在有关段落中恰恰也是想显明,新约的逻各斯概念与他所关心的原始希腊的逻各斯是毫不相干的。在海德格尔讲到新约的逻各斯概念的那个段落的结尾处,海德格尔说:"这一切与赫拉克利特有隔世之别"[㉔]

然而,我们仍然没有任何理由,对这里重新摆在我们面前的方法问题满不在乎。我们已经尽可能鲜明地驳斥了这样一种说法:海德格尔的关于神性的上帝的话语可能是指基督教的上帝。但这种驳斥不再是一个关于正确的或者错误的海德格尔阐释的问题,而是一个关于神学上的裁决的问题,而且又是这样一种裁决,它不是针对海德格尔的思想努力的正确的或者错误的结论,而是面对着那个对思想来说有待思的东西。倘若海德格尔现在宣布,根据他的主观的自我理解,他关于神性的上帝的谈论实际上指的是上帝耶稣基督,那么,神学实际上肯定没有解除针对神性的上帝(θεῖος θεός)的裁决,因为神性的上帝并不是某个思想家的上帝理念,而是上帝世界中的世界上帝(Weltgott)本身。

不过,直到今天,纯粹从阐释角度来看,这个问题还不能轻易得到裁决。我本人在我的著作中在某种意义上引用了相关的话,这种意义虽然不明确,但间接地包含着这样一种猜测:这里关涉的是基督教的上帝。[㉕]我之所以提到这一点,不仅仅是因为我在这里想明确地收回这种猜测。在我的著作中,此外其实并没有出现关于神性的上帝的观念。但我想由此出发表明:为什么人们实际上在最初阅读海德格尔的这个段落时会受到诱惑,认定这里谈论的是一种对上帝耶稣基督的接近。

因为不可忽视的事实是,海德格尔是在其思想的边缘处写下了整个系列的关于"原始基督教信仰"的看法,这些看法公布出一种关于这种基督教信仰的极为令人惊奇的知识——确实,人们可以说,一种受约束的知识(engagiertes Wissen)。

我们有意说:"在其思想边缘处"。因为我们恰恰并不是指思想的表达,这些表达本身可能会对一种基督教思想显现为亲近的或者有用的。毋宁说,这乃是一些恰恰并非"根据思想的经验"来说话的表达,而是——在某种程度上讲,我们的确不能而且也不想看透海德格尔本人的内心世界——根据基督教经验来说话的表达。这些表达真正讲来并不属于这种思想的运动;它们处于思想的边缘,因为它们总是径直讨论深渊,讨论在那种基督教经验与这种思想的运动之间出现的深渊,而奥

特关于两个空间（哲学的与神学的）的观念只会使这条深渊变得模糊不清；在奥特看来，上面这两个空间相互容许，并且恰恰因此实际上也相互促进。因为，把思想朝着原始基督教的信仰开启出来，这种开启乃是已经得到经验的对有所分隔的深渊的开启、对那个有所分隔的世界之深渊的开启——这个世界已经与原始基督教信仰分隔开来了。[86]

对于这些在海德格尔思想边缘处的表达，我们至少还必须简短地提一下其中最重要的几个："基督教神学"，正如我们所看到的，在海德格尔那里差不多总是被称为形而上学的一个次级形式，而对于"原始基督教信仰"[87]或者绝对"信仰"，海德格尔却是在一种完全不同的意义上来谈论的，而且认为，变成为形而上学的神学恰恰就是对这种原始基督教信仰的巨大背离，因为它的观念"借用了""一种对信仰来说奇异的哲学"。[88]海德格尔径直提醒我们，[89]是否基督教神学占取了希腊哲学而获得益处或者害处，这应当由神学家根据基督教经验来决定，这当儿，神学家应思考使徒保罗的话：上帝把世间的智慧（即希腊人所探究的[Ἕλληνες ζητοῦσιν]第一哲学[πρώτη φιλοσοφία]）变成愚拙。他以悬求性的说法发问道："是否基督教神学还会下一次决心，用使徒的话并且按照使徒的话，把哲学当作一种愚拙来加以认真对待呢？"海德格尔所谓的"基督教因素"（das Christliche），指的是"基督教的生活，即在福音书的撰写之前和在保罗的布道宣传之前一度短暂存在过的基督教生活"。[90]但在那时，这种基督教生活实际上是在"新约信仰的基督性"[91]中得到了相应的反映，因为这种新约信仰完全脱离那种基督教，后者作为在西方人及其现代文化范围内的教会及其权力要求的世俗政治现象，是尼采所反对的。[92]海德格尔在同一个地方强调指出，与这种基督教的争论绝对不是一种与基督教因素的斗争。因为，海德格尔引用尼采的话，这种基督教乃是"民众的柏拉图主义"（Platonismus fürs Volk）。

如果海德格尔这时判定，关于最高存在者的谈论以及对存在本身的思考——根据信仰来看——绝对是亵渎神明（假如两者在信仰之神学中混合在一起的话），[93]那么，就连这个判断也不可能是从思想的经验中推导出来的，而只能根据对基督教因素的经验来说话，当然，这种基督教因素恰恰也能在对思想之经验的认识中意识到它的不同特性。因此，我们从使徒的话中也可得知，对信仰而言，哲学就是愚拙。

在此应当注意的是，按照海德格尔的意见，哲学的愚拙不只存在于它的现代形而上学的客观化中，而且早已存在于对它的基本问题的追

问中:"为什么竟是存在者存在而不是一无所有?"[91]因此,海德格尔将那种把信仰理解为对这个基本问题的解答的看法称为错误的看法,因为信仰中所信的东西与此问题毫无关联,本质上也根本不可能有任何关联。84 倘若信仰竟想成为对一个对它来说已然愚蠢不堪的问题的解答,那这种信仰会是什么东西!"信仰的绝对性与思想的可疑性乃是两个极其不同的领域"。[95]

综上所述,如若人们得出以下结论:一、海德格尔回避了形而上学;二、海德格尔说,形而上学也有害于神学;三、所以,海德格尔的思想想要关注的那个东西,至少应当在神学必须遵守的东西的近处去寻找——那无疑只是一个肤浅的推论把戏。我们只能说:海德格尔在其迄今为止的著述中,一直使他关于原始基督教信仰的陈述与他关于神性的上帝(思想所要通达的神性的上帝)的话语的关系处于模糊不清的状况中,尽管有某些迹象表明,他所讨论的那个深渊在他看来也不仅是把神学与形而上学分离开来,而且也把神学与原始思想的道路分离开来。可见,说到底,为了解答这一问题,神学完全要靠自己,也即要诉诸其根本,诉诸《新约全书》。因此,我们也不能说:到那时候或那个地方,我们可以跟从海德格尔,而从这里或那里开始,我们必须与他划清界线。[97]恰恰当我们与海德格尔一道"在途中"(其实也就是在世界之中)时,我们作为神学家必须从神学之基础出发让自己作出裁决。关键并不在于有关海德格尔的可能错误的问题,而在于我们——与海德格尔一起处于"迷途"中的我们——必然要面临的裁决。

3.什么是神学?

有鉴于我们上面所指明的神学之困境,神学究竟还是一种可能性吗?对此,海德格尔无论如何都会作一种肯定的回答。虽然"基督教哲学"是一个"笨拙的问题和一种误解",[98]但"神学之使命的真正的伟大之处"依然没有因此受到影响。海德格尔说:"对于基督教所经验的世界,亦即信仰,也有一种运思着和追问着的研究,这就是神学"。[99]

不过,如果我们现在来追问,按照我们的所有论述,什么是神学能够从海德格尔思想中得到的收获,那么,我们必须老实说,当我们放弃把海德格尔的具体观点基督教化时,收益是相当少的。撇开对形而上学的存在－神－逻辑学结构的证明和对上帝在形而上学中的起源的说明,我们就只得说:新约的逻各斯并不是对存在问题的回答,存在问题对信仰来说毋宁说是愚蠢,神学因此就应该停止那种总是要占领哲学

的做法，但依然有一种对基督教所经验的世界的运思着和追问着的研究，而且那就是神学

然而，尽管我们还想坚持认为，这里至少在量上鲜有收获，但所说出的东西依然是极为令人不安的，如果我们不是简单地对之不加理会或者加以重新解释，而是要认真地对待一番的话。当我们直面如此美丽的果实，并且当我们进而被告知我们不能取得这种果实时，那总是难堪的。撇开这一点不谈，我们诚然就可以断定——而且这其实是常常发生的事情——：反过来讲，正是海德格尔十分明显地使基督教的思想财富以世俗化的形式变得对他的哲学来说富有成效。海德格尔当然会拒斥这一断言。但人们可能不得不面临这样一个问题：在这里到底是谁利用了谁？我们无论如何都不应该简单地处理这个问题，哪怕是为神学的缘故也不能简单地处理这个问题！但是，随着所有这些有关阐释的问题，我们并没有消除我们在神学上已经提出的决断。如果我们从海德格尔而来使自己进入真正的困境之中，对我们神学家来说将是好事一桩：如若对存在之为存在的思想真的完全是亵渎神明（假如它混合于信仰之神学中的话），那么，我们与我们的神学该何去何从呢？

海德格尔完全没有把他的思想看作神学的一个对神学有所排挤的替代品，他倒是提醒神学家们要注意他们的使命的伟大性——这在某种程度上难道不是令人惊奇的吗？神学的使命的这种真正的伟大性究竟何在？神学家们究竟应该做些什么？

但在这里，海德格尔几乎撇下我们不管了，而且说，这是我们应当根据对基督教因素的经验来裁决的事情。我并不认为：我们有理由在此骄傲自大，有理由在此说，既然今日神学中的革新开端已经如此顺利地得到了贯彻，那么，就上面这一告诫而言，我们就并不需要海德格尔先生。也许我们又必须完全重头开始巴特的努力，就是使神学摆脱αλλο τραβε ῖν，即恶作剧，当然，在许多点上也许也要反对巴特本人！这个使命的伟大性同时也是它的沉重和艰难，我们在这里不可能一下子就为神学开出一帖全新的药方，这是清楚明白的事情。对基督教所经验的世界的运思着和追问着的研究，首先乃是一项需要有耐心的工作，它不会在一夜之间得到最终的完成，而是一项必须时时重新接受的工作。因此，我们只能以对一种尝试的提示来结束我们的讨论，而不能哪怕只是大体地显明这里出现的问题的全幅。

说神学是对基督教所经验的世界的一种运思着和追问着的研究，

这可能意味着什么呢？这个基督教所经验的世界不可能是一个基督教的世界，这是不待说的。它根本就不可能是指诸如基督教的世界观之类的东西。

什么是基督教所经验的世界呢？对《新约》具有构成作用的呼声其实是一种来自世界的呼声！因此，世界不可能成为神学的论题，一个以基督教方式——而且这在此情形中有否定的意味——被造就的世界，也不可能成为神学的论题。对基督教所经验的世界的运思着－追问着的研究并不是对海德格尔的世界概念的一种改造。说神学是对基督教所经验的世界（亦即"信仰"）的运思着－追问着的研究，海德格尔的这句话按照其自然的领悟或许也要这样来理解，即：它指的是"信仰的世界"、信仰的特有领域、以及"作为一种置身于真理之中的独特方式"[100]的信仰。

但在这里就要开始作我们的神学决断，这同一个决断已经对神性的上帝展开过。由于我们并没有简单地把我们从中被召唤出来的那个世界理解为邪恶的世界，由妓女和罪犯、货币倒手者和骗子、鼓吹赦罪而且假仁假义的牧师、无神论的或者念珠祷告的政治家们所组成的世界，这样，上面这个决断就变得尖锐化了。

正如海德格尔本人从鲍尔（Walter Bauer）的《约翰福音评注》中得出的或者推断出来的，世界毋宁说是"一种背弃上帝的人类存在的方式"。[101]于是，从世界中发出的呼声就是要求背弃这种被背弃存在（Abgekehrtsein）的呼声。应当如何来理解上帝之被背弃状态的这种方式呢？《新约全书》说，它乃是一种转向幽暗的存在。但这种幽暗何在？

论点之八：世界之幽暗特征基于世界之澄明特征！[102]

世界之幽暗特征的依据在于，那个作为（ωζ）[103]达乎统治地位：笑作为笑，哭作为哭，顺从作为顺从。它依据于，左边想在它所做的事以及做的方式中让自己对右边澄明出来。[104]它依据于，作品作为自行澄明的作品从一种本真状态的到达（Ankommen）中争得真理。世界的幽暗特征依据于θε ιoζ θε oζ即神性的上帝的到来，也就是《新约》所谓的上帝本身（θε oζ τo υ αιωνoζ τo υτoυ）的到来。

但是，对于《新约》来说，事关宏旨的事情并不是对这个世界的认识，至少，这种认识并非《新约》的主题。对这个世界作专题的关注，即便带有否定性的判定的目的，也已经是对那种要求背弃这个世界的呼声的不顺从了；而这当然不可能意味着：神学是在世界之外的某个可靠

地方进行活动的,神学没有经常地意识到自己所遭受的光照之迷误,神学必定并非直接地意识到了自己的困境,神学必定不知道自己作为人类的努力("研究"!)与思想家一道有着相同的处境(在途中,亦即在世界中)。

在神学的论题中包含着那种对耶稣之要求的顺从,这种顺从同时也背弃了顺从之被澄明存在(Gelichtetsein des Gehorsams)。对耶稣之命令的顺从同时已经有这个上帝世界(Gottwelt)连同其世界上帝(Weltgott)作后盾,这乃是神学的论题;在这里,神学所要忍受的困境就是,它必须把这一点当作论题(后者本身其实又以澄明为目标),如果它想感受到自己的使命的伟大之处,就必须把这一点当作论题。神学的论题乃是"有关教会存亡之信条"(articulus stantis et cadentis ecclesiae)。这是在何种意义上讲的呢?

因为信仰的意思就是:背后有世界作后盾,而且恰恰就是这个世界,它的幽暗特征依据于其启示特征。服从耶稣的命令(因为同时有这种澄明的可能性在我们背后),这也许可能意味着:没有法则之工,唯靠信仰(sola fide)即能胜任。

孙周兴译

[注释]

* 本文是作者一九六一年二月二日在图宾根福音新教基金会上的演讲。眼下的文本还包括后来做的若干补充。但演讲形式仍保持下来了。为便于查找和为通俗易懂起见,作者为眼下的重印编写了更为清楚和完整的文献说明,此外,还补充了对此间出现的意见的简短提示。(本文原载 Zeitschrift für Theologie und Kirche《神学与教会杂志》,Beiheft 2,1961,页 81-118;选自 *Heidegger und die Theologie*《海德格尔与神学》,hrsg. v. Gerhard Noller,München,1967 年,页 249-289。——编者注)

① *Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften*《海德格尔对科学的影响》,Bern,1949。

② 同上,页 9。

③ 有关此点,参看布尔特曼的 *Das Problem der "Natürlichen Theologie"*《"自然神学"问题》一文,载布尔特曼,Glauben und Verstehen,卷一,Tübingen,1933,以及以后各版本。不过,依然要注意的是,在布尔特曼的有关文章中,并没有假定对一种预先设定的自然神学(Theologia naturalis)的先行领悟,相反地,哲学上的先行领悟的实际性作为诱惑倒是得到了反思,并且因此导致了一种自然神学的问题。

但另一方面，我们必须追问，布尔特曼在别处（例如在 *Weissagung und Erfullung*《预言与实现》一文中，载 Glauben und Verstehen，卷二，Tubingen，1952，第一版，未经改动的第四版，Tubingen，1965，页 162－186）把失败描写为信仰的惟一准备阶段的方式——而且是这样，即，信仰本身恰恰就是对这种失败本身的有决心的担当——是否实际上就指示着一个假定，即一个在此方向上行进的、以现代哲学的（当然也包括路德和基尔克果的）某种领悟为指导的假定。

④ E. Fuchs, *Hermeneutik*《解释学》, R. Mullerschon, Bad Cannstatt, 1954, 1958 年第二版，页 64。

⑤ H. Ott, Denken und Sein. *Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*《思与在：海德格尔之路与神学之路》，Zollikon，1959。

⑥ 参看同上，页 40："……与这位把先验的设问贯彻到底的思想家的对话，就可望为神学的研究工作带来丰硕的成果"。或者参看同上，页 149："他（指海德格尔）可能注意到他自己的'思之思'的朝向本真的、真正的神学的运动么？"

⑦ 同上，页 153："海德格尔所谈论的存在（海氏要追问存在之意义），根本上就是历史空间，就是一切发生事件的地平线和整体"。

⑧ 同上，页 224－225。

⑨ 这里提到的奥特的著作的末段，尤为显著地表明了这样一些从思想行为到神学主题的转送过程的后果：即一种对所有恰好与题旨相合的东西的纷乱抛掷。对这个末段的分析在这里会使我们离题太远，但这种分析必定能显明一点：完全撇开正确的或者错误的海德格尔阐释的问题不谈，在这个章节中所发生的事情恰恰在神学上是不可能的。如果说，在奥特看来，"按照'四重整体'（Geviert）的模式对《圣经》中关于肉身事物的全部陈述作一番解释"是可以"大有教益的"，如果这也能叫做诠注，即按照一种思想模式来解释《圣经》，那么，我们在神学中就接近恶劣的时代了。对奥特来说，重要的是克服那种对思想的分裂，即克服那种把思想肢解为"一方面是历史性的、另一方面始终还是自然主义的思想"的做法。这固然很好！但是，实际上恰恰按照海德格尔看来，这种分裂并不是一个偶然的思想错误，而是必须在"存在历史上"来理解而且只能如此来"克服"的——奥特知道这一点吗？

⑩ 见 *Evangelische Theologie*《福音新教神学》杂志，第二十二年度，1962，页 113 以下。——关于这一点，可参看 J. M. Robinson 和 J. B. Cobb 两人编辑的 *Neuland in der Theologie*《神学新大陆》丛书中的第一卷：*Der spatere Heidegger und die Theologie*《后期海德格尔与神学》，Zurich，1964。该卷除了 J. M. Robinson 的一篇导论性的、详细讨论文献的评论文章外，还包括奥特的以 *Was ist systematische Theologie?*《什么是系统神学？》为题的纲领性文章，以及四位美国神学家发表的看法。

⑪ *Heilsgeschichte und Lichtungsgeschichte*《救恩史与澄明史》，同上，页 138。

⑫ 后期海德格尔提出"天、地、神、人"之"四方"相互照映、相互居有的"世界游戏"(Weltspiel)说,并以"四重整体"(Geviert)标示世界的运作。——译注

⑬ *Einführung in die Metaphysik*《形而上学导论》,Tübingen,1953,页5。

⑭ 同上,页6。

⑮ 这里前一个短语"……而绝非不存在"(…und nicht etwa nicht ist)用的是副词"不"(nicht),后一短语"……而绝非无"(und nicht etwa Nichts)用的是名词"无"(Nichts),故作者说前句缺失一个字母"s"。——译注

⑯ 在日常德语中,es gibt 是无人称的习惯用语,表示事物的状态性存在("有"、"存在着"),相当于英语的 there be。海德格尔所谓的"有存在"(Es gibt Sein),则又取 Es gibt 的字面意义,即"它给出"。关于此点,可参看海德格尔:*Zur Sache des Denkens*《面向思的事情》,Tübingen,1976,第二版,特别是其中的《时间与存在》一文。——译注

⑰ 有关此点,参看 O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*《海德格尔思想之路》,Pfullingen,1963,页36以下,以及别处。

⑱ 参看 Glauben und Verstehen《信仰与理解》,卷二,页294以下。

⑲ 关于此点,参看 E. Fuchs, *Christus das Ende der Geschichte*《基督,历史的终结》,载 Evangelische Theologie,1948/49,页447-461;此外参看布尔特曼,《预言与实现》,同前,页162-186,最后可参看布尔特曼, *Geschichte und Eschatologie*《历史与末世论》,Tübingen,1958。

⑳ 载《福音新教神学》,同前,第二十一年度,1961,页483-504。——有关此点,已可参看 Noller 的博士论文,题为 *Sein und Existenz*《存在与生存》,München,1962。

㉑ 在德文中,"是"(sein)系动词(助动词),而名词"存在"(Sein)则系动词的动名词化。——译注

㉒ 我们在此段落中不作文献说明,因为讥讽派乃是一个普遍现象,其起因就隐藏在我们每一个人中。讥讽派植根于早就流行的对于作为 γλωσσα(有"口才、口语、方言"等意思——译者)的语言的领悟之中。

㉓ 但可见奥特,《思与在:海德格尔之路与神学之路》,同前,页12。

㉔ 这些词语属于后期海德格尔的基本词语。其中尤为令人费解的是"分解"(Austrag)和"本有"(Ereignis,或译"居有事件"、"大道"等)两词。关于这两个词语以及有关的思想论述,特别可参看海德格尔的《同一与差异》、《走向语言之途》、《面向思的事情》等书。——译注

㉕ 原文本无标题,现有标题是编者所加。——编者注

㉖ 参看 E. Fuchs,《解释学》,同前,这里特别是第五章,页67-72。

㉗ 同上,页70。

㉘ 同上,页72(第五章,第七段)。

㉙ 同上，页 130。

㉚ 参看 E Fuchs, *Denken und Sein*?《思想与存在?》，刊于 Philosophische Rundschau，Tübingen，1960，页 106 - 108。

㉛ 参看海德格尔，*Was ist Metaphysik*?《形而上学是什么?》，Frankfurt，1951，页 44 以下。

㉜ Robinson 聊以自慰的是，海德格尔的把思想与神学和信仰区划开来的看法，根本上仅仅关涉到一种"权威性的、绝对主义的、向来被归于宗教的思想"。有鉴于海德格尔的那些十分清楚的对这方面的意见——其中海氏绝对没有在哪儿谈论权威性的或者绝对主义的思想，但为此却明确地谈论了对《圣经》中的神性启示的信仰——，人们只能感到惊奇：那些多么积极地愿意采纳海德格尔的神学家，同时又是多么不认真地对待海德格尔的文本（参看 J. M Robinson，《神学新大陆》，同前，页 88）。

㉝ 海德格尔，*Holzwege*《林中路》，Frankfurt，1950，页 187。

㉞ 这里指的是黑格尔的逻辑学。

㉟ 亦即：形而上学的。

㊱ 参看海德格尔，*Vom Wesen der Wahrheit*《论真理的本质》，Frankfurt，1954，页 8。

㊲ 参看海德格尔，*Vom Wesen des Grundes*《论根据的本质》，Frankfurt，1949，页 39 注 59。

㊳ 海德格尔，《林中路》，同前，页 226。

㊴ 也就是在海德格尔与 J.P. Sartre 的争论的语境中。在萨特看来，与传统形而上学相对立，存在必定先于本质；而在传统形而上学中，萨特认为则是相反的情形。参看海德格尔，*Über den Humanismus*《关于人道主义的书信》，Frankfurt，1947，页 17。

㊵ H. Rückert，*Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation*《宗教改革的精神历史性的编排》，载 Zeitschrift fur Theologie und Kirche，第五十二年度，1955，页 43 - 64。

㊶ E. Bizer 作了很好的描述，见其 *Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus*《改革后的正教与笛卡尔主义》，载 Zeitschrift fur Theologie und Kirche，第五十五年度，1968，页 306 - 372。

㊷ 见 H Rückert，《宗教改革的精神历史性的编排》，同前，页 43。

㊸ F. Gogarten，*Entmythologisierung und Kirche*《解神话化与教会》，Stuttgart，1953，页 43 以下。

㊹ Philipp Melanchthon（1497 - 1560），德国新教神学家，曾任维滕贝格大学教授，协助路德翻译《圣经》，起草路德宗信仰纲要《奥格斯堡信纲》。路德死后，成为路德宗主要领导人。——译注

㊺ 对于作为精神史的错误发展的形而上学的理解，可参看 E. Fuchs，《思想与存在?》，同前，页 70 他在那里讨论了“在主体－客体模式中的现代偏见”。

㊻ 海德格尔，《形而上学是什么?》，同前，页 18。

㊼ 同上，页 18。

㊽ 作者在此按照海德格尔的意思，强调了德文名词“领域”(Bereich)与动词“端呈”(reichen)的词根联系。——译注

㊾ 同上，页 18。

㊿ 同上，页 19。

51 海德格尔，*Identität und Differenz*《同一与差异》，Pfullingen，1957，页 52。

52 同上，页 69。

53 同上，页 28。

54 同上，页 28 以下

55 同上，页 62 以下

56 海德格尔，*Vorträge und Aufsätze*《演讲与论文集》，Pfullingen，1954，页 207 以下。

57 同上，页 226。对赫拉克利特这个箴言的探讨，特别可参看《演讲与论文集》，同上，页 207 以下，以及《同一与差异》，同前，页 62 以下。

58 此句中的“本质领域”(Wesensbereich)与“本质之领域”(Wesens－Bereich)在字面上仅有一个连字符之差，但后者却指示着“存在”(“神圣”)之运作。——译注

59 希腊文的“命运”，在海德格尔看来，实有“派遣、发送”等动词意义。——译注

60 海德格尔在字面上说道：“开端(Anfang)遮蔽于开始(Beginn)中”，见 *Was heißt Denken?*《什么召唤思?》，Tübingen，1954，页 98。

61 海德格尔，《演讲与论文集》，同前，页 225。引文中的重点号是我加的。

62 参看 H. Franz，*Kerygma und Kunst*《宣道与艺术》，Saarbrücken，1959。

63 该希腊词语通常被译为“必然性”，但在海德格尔看来，此词应译作“用”、“需用”(Brauch)，表明“存在”或者“语言”“用”人而展开出来的程序。特别可参看海德格尔：《阿那克西曼德之箴言》，载《林中路》，同前，页 318 以下；中译本，孙周兴译，台北，1994，页 299 以下。——译注

64 海德格尔，《演讲与论文集》，同前，页 179。

65 海德格尔，*Unterwegs zur Sprache*《走向语言之途》，Pfullingen，1959，页 200。

66 《信仰与理解》，同前，卷一，Tübingen，1933，页 26 以下。

67 布尔特曼，*Krisis des Glaubens*《信仰的危机》，Gießen，1931；重印于《信仰与理解》，同前，卷二，Tübingen，1952，页 1 以下。

⑱ 海德格尔,《同一与差异》,同前,页70—71。

⑲ 引文中加括号的词语为中译者根据海德格尔的原文(《同一与差异》)补译。——译注

⑳ 奥特,《思与在:海德格尔之路与神学之路》,同前,页149。

㉑ 奥特,同上。

㉒ 然而引人注目的是,对奥特来说,"在神学的追问范围内立身的世界""同时也就是成为自然科学的追问对象的世界";见奥特,同上,页32。

㉓ 同上,页157。

㉔ 海德格尔,《林中路》,同前,页7以下。

㉕ 同上,页25。

㉖ 同上,页59。

㉗ 同上,页33。

㉘ 同上,页30。

㉙ 海德格尔,《关于人道主义的书信》,同前,页26。

㉚ 关于此点,见《什么召唤思?》,同前,页43以下。

㉛ 奥特在上引书页148上——以"海德格尔的思想开端"为题——想达到一种"关于上帝之存在的毫无拘束的谈论,正如《圣经》所做的那样"。何等的异想天开!恰恰也是《圣经》旧约和新约对于上帝之存在谈论了一切,就是没有毫无拘束地谈论。难道这一点还须加以证明么?实际上完全可以假定,当摩西在火热的丛林里过于无拘无束时,他无疑也因失言而吃尽了苦头。

㉜ 遗憾的是,这种追问已经采取了关于"历史上的耶稣"问题这样一个名目,并且因此被置于"历史上的耶稣——宣扬的基督"这样一种抉择的境况之中了。由此如何来回不断地加重了论证的负担,这一点已经由布尔特曼最近发表的见解清楚地表明了,见布尔特曼,*Das Verhaltnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*《原始基督教的基督福音与历史上的耶稣的关系》,Heidelberg,1960。

㉝ 海德格尔,《形而上学导论》,同前,页103。

㉞ 同上。

㉟《道路与艺术》,同前,页88。

㊱ 如果我们在此谈论在海德格尔思想边缘处的意见,那么,与此相对地就可以从珀格勒尔一九六三年出版的《海德格尔思想之路》一书中得知,海德格尔对于基督教信仰的这些积极意见来自海德格尔的一个在传记上看属于早期的思想阶段:在与尼采作品遭遇之后,海氏后来又避开了这个思想阶段。但无论如何,下面引用的所有引文却都来自海德格尔一九四五年以后发表的著作,部分地恰恰可见于海德格尔对尼采著作的探讨中(参看《林中路》,同前,页202)。现在我们将必须假定,珀格勒尔虽然完全是在与海德格尔生活道路的联系中来认识其思想道路

的，但他根本不是想按时间顺序的传记方式来清算海德格尔的"思想道路"。海德格尔直到今天也绝对没有肯定地或者否定地把他的思想与基督教信仰的关系固定起来，而是明显地把它搁置起来了，这一点根本上完全符合于我们对于事情的看法。甚至在一九六一年出版的煌煌两大卷 Nietzsche《尼采》(Pfullingen，1961)之后，事情也还是如此。因此，我们的所谓"海德格尔在其思想边缘处的表达"这个说法，在今天也还是可以合乎实情的。

⑧⑦ 海德格尔，《形而上学导论》，同前，页 6。

⑧⑧ 海德格尔，《林中路》，同前，页 19。

⑧⑨ 海德格尔，《形而上学是什么?》，同前，页 18。

⑨⑩ 海德格尔，《林中路》，同前，页 202。

⑨① 同上，页 203。

⑨② 同上。

⑨③ 海德格尔，《林中路》，同前，页 240。

⑨④ 海德格尔，《形而上学导论》，同前，页 5～6。

⑨⑤ 同上。

⑨⑥ 海德格尔，《什么召唤思?》，同前，页 110。

⑨⑦ 参看本书页 252 第一节的末段，我在那里已经指出，信仰之决断"并不是从[思想的]某个岔路口"分岔出来的。

⑨⑧ 海德格尔，《形而上学导论》，同前，页 6。

⑨⑨ 同上。

⑩⑩ 海德格尔，《形而上学导论》，同前，页 6。

⑩① 海德格尔，《论根据的本质》，同前，页 23。

⑩② 在《宣道与艺术》，同前，页 96 上，我已经作了如下的表述："世界之幽暗特征依据于它的启示特征"。以当时的这个表述，我强调了对神学的启示概念的批判工作的方向。我们上面这个论点并没有说"启示特征"，而是说"澄明特征"，目的是为了突出对于思想的决断。但是，两种表述根本上指的是同一回事情，亦即"同一者"。

⑩③ 此处的希腊文"作为"(ὡς)，即德文的 als，和英文的 as。——译注

⑩④ 此句中所讲的"左边"和"右边"，显然是指前句所谓"笑作为笑，哭作为哭，顺从作为顺从"中的"作为"一词的前后两个部分。——译注

［德］约纳斯

海德格尔与神学*

从三个方面看，我下面的论述[1]乃是一个门外汉的论述：首先，敝人是哲学家而不是神学家；其次，敝人是犹太教徒而不是基督教徒；最后，敝人现在更熟悉英美传统的精神氛围，而不是德国传统的精神氛围。事实上，我在这里完成的任务也不是自己选择的。一次参加美国神学家会议，我被约请做这个题目；那次会议的主题是“今日神学中一种非对象性的言与思的问题”。[2]我先前的一些著述曾近乎这一问题；恰好这一问题亦是我的会议论文的论题。但实际上，在这个时代并且就美国神学家的圈子而言，这个主题无非意味着后期海德格尔对于新教神学的用处，它不过涉及到由奥特以及其他德国神学家发起、并且由此圈子扩散到美国的一场讨论。我一直离这场讨论远远的，并且不待说，我也没有想到要参与这场讨论。不过，有人询问过我的看法，而且我虽然不相信存在之呼声（Ruf des Seins），但却相信时机和间接请求的呼声，所以，我把那种要求视为一种义务，这种要求即便在当时也给门外汉某些权利，其中就有批评的权利。至于我这篇外行的论文如何能够与神学内的争论相关或不相关，我作不出任何判断——比起在美国，我在这

里(德国)[①]更不能作此判断,因为在德国,对于海德格尔的争辩久已习以为常了。对此读者自会作出判断,而且也许会作出与原本的听众截然不同的判断。完全有可能的是,在那里按照反响的见证来看富有成果的东西,在这里仅只是画蛇添足之举。

客观化问题以及与之相随的取消或者部分地克服客观化的问题,起源于《圣经》的圣言(Wort)与希腊逻各斯的联姻,自那以来,这些问题就遗留给西方神学了。所以,客观化问题与基督教神学本身一样古老,甚至更为古老一些。这个双重来源的哪一方后来占了上风,早已由这两个来源在亚历山大里亚的斐洛(Philo von Alexandrien)身上的最初遭遇显明了。[1] 一个由斐洛从"以色列"(Israel)这个名词的词源中编造出来的比喻,变成了一个无意识的象征,标志着斐洛及其追随者对《圣经》的圣言所做的事情。"以色列"这个名称的意思据说是"观照上帝的人"(der Gott Schauende),而且把雅各(Jakob)改名为以色列的过程(在与天使的斗争中),据说标志着寻求上帝的人从聆听(Hören)阶段向观看(Sehen)阶段的进步,是一个通过耳朵向眼睛的惊人转变才有可能实现的进步。[②]这个比喻属于一种关于上帝知识的哲学理念的普遍图式。此哲学理念基于柏拉图的前提,即:与存在者最有效的关联乃是直观(Anschauung)。如果把"视觉"的这种优先地位扩展到宗教领域(就像斐洛所做的那样),那么,它就决定了最高和最本真的达到上帝的通道——因而也是达到上帝之言的通道。实际上,斐洛把一种存在意义归于上帝,与此存在意义相应的不是听,而是看,亦即理智直观,这种理智直观乃是通达上帝最为相宜的方式。斐洛说:"人声是可听的,但上帝的声音其实是可见的。为什么?因为上帝所说的并非话语,而是作品,对于这些作品,眼睛比耳朵更能判别"(《论摩西十诫》[De Decal.],第四十七节)。上帝"言说""作品",即完成了的现实事物,也就是说,上帝或由其存在或由其行动而把自身置于人们眼前。完成了的东西是对象性地在场的,而且只能够被直观——它在其爱多斯(eidos)[③]中呈现自身。但是,在《圣经》上理解,上帝之言首先是戒律(Gebot),而戒律并不是被直观的,而是被聆听——并且被遵守(或者被蔑视)的。所以,我们就能够把斐洛关于从耳朵到眼睛的转变的完成过程的比喻,重又视为表示由"倾听"到"观看"的转变的比喻,这种转变乃是斐洛本人以及他之后的基督教神学预先就在其构造中实行了的——亦即从对活生生的、非尘世的上帝的召唤的原始聆听,转变到对超世俗的、神性的真理

的理论观看的意愿。在这意义上，"从耳朵到眼睛的转换"就可以被视为一个无意味的象征。

现在，让我们接受斐洛的提示，并且询问一下：如果接受希腊哲学的观看关联(Sehbezug)对神学来说是一场厄运，那么，在一种当代哲学中拒斥和克服这种观看关联，是不是为神学提供了一个抽象手段，使神学藉以自我改革并且与其使命更为相配呢？在诸如中世纪的与亚里士多德主义的联盟已经崩溃之后，这样一种做法能够导致神学与哲学的一种新联盟吗？这个问题预先假定：哲学的某种用法，亦即用世俗思想揭示现实之本质，对神学来说是值得追求的，甚至是必然的。这个预设的前提必须得到承认，而且对于"究竟使用何种哲学"这样一个问题，自然会有一个理想的答案：对神学来说，最适合的哲学乃是对存在最适合的哲学，也即最切近真理的哲学——按照哲学本身的标准，亦即按照世俗理性的标准。然而，要对此作出一种决断，神学家们根本不能期望哲学家的共识(Konsensus)，于是他们在选择时就可能让自己受诸如亲人的呼唤的引导，受神学对哲学的过去经验的学说引导，受神学学科的当前需要的引导，以及受这样一些问题的引导，即：何种哲学——或恰恰在当前，或一般地——似乎在神学实现其使命时提供最佳帮助，何种哲学对神学所信的东西及其本己的真诚性来说最少危险、最少诱惑、最不疏离。在所有这些方面，神学家的正确的做法就是要带着明显的谨慎和怀疑精神行事，而且要警惕那种诱人的类似性。神学在此关系中所需要的，乃是与哲学的不同，而不是与哲学的类似。但对这种关系本身的大胆试验仍是不能回避的。

首先，就亲缘关系而言，我们不能否认海德格尔思想——至少这种思想的语言——对于基督教神学家的吸引力。海德格尔强调了为哲学传统所忽视或者压制的一切，诸如与形式要素相对的呼唤(Ruf)要素、与在场要素相对的天命(Schickung)要素、与观察相对的让自己感动(Sich-ergreifen-lassen)、与对象相对的居有事件(Ereignis)⑦、与概念相对的应答(Antwort)，乃至与自律理性之傲慢相对的承纳之谦恭，以及一般地与主体之自我炫耀相对立的一种凝神态度。最后——为了再次采纳斐洛的提示——，在"观看"(Sehen)的长期统治地位以及客观化过程的魔力之后，受到压制的"聆听"(Hören)主题获得了倾听；这样，基督教思想就能够把其不再受形而上学幻觉迷惑的眼睛转到这一方向上来，使它们转变为耳朵，以便重新聆听它的消息，并且也许能够使之重

新回响起来。

至少在有些人看来，情形就是如此。而且初看起来，我们必须承认，福音新教神学在此听到了熟悉的声音，感到比在其他一些现代的或传统的思想的变种那里更加得心应手。然而，难道它在此不是也许过于得心应手了么？这些熟悉的声音在那里是合法的么？莫非这种神学可以在陌生的基地上受到这些声音的诱惑？这个陌生的基地通过神秘之物的外壳、灵感的声音而只是变得更加危险，它使异端信仰变得十分难以认识，比那种质朴而毫不隐晦的世俗哲学的异端信仰更加难以认识。

让我们首先来询问一下，上面这种初看起来的亲缘关系究竟是什么意思？我们借一例子来询问。众所周知，海德格尔所讨论的思想乃是一种合乎存在之恩典(Gunst des Seins)的思想。他说这乃是一种"原初的"或者"本质性的"思想，他把这种思想与形而上学和科学的派生性思想对立起来。因此，本质性思想的言说(Sagen)就成了谢恩(Danksagung)。这里显然有《圣经》的回声。但是，这种回声是源于独立的哲学反思呢，抑或《圣经》的榜样(或一般宗教的榜样)在这里本身就在反思中活动？我以为，当然后一说法是正确的。我要用一个众所周知的事实为例子来说明，海德格尔思想中的有些东西乃是世俗化的基督教。这一点从其开端即《存在与时间》开始就已十分明显；而且，尽管海德格尔常常要人们确信，对于诸如罪责、烦、畏、良知之呼声、决心、沉沦状态、本真性－非本真性之类的概念，必须纯粹地从存在论上来理解，并且不可把这些词语与它们的常用的存在者状态上的(例如心理学上的)意义混为一谈，更不能说它们有什么道德上的意思。但是，这样一些反对态度却并不能阻止清醒的评判者在这里——在没有参与讨论主观真诚性问题的情况下——把传统应有的东西还给传统。这时候，他就会承认——我重复一下——海德格尔的世俗的思想实际上包含着基督教思想的因素。但这是否说明了谈论一种类比的理由，以至于一方能够赋予另一方证明和支持，即知识可以给信仰以证明和支持呢？在摩西和柏拉图的情形中(这是斐洛要关心的情形)，一种独立的、因而意义重大的合致，或者相互补充或证明，始终是有可能的。但在我们这里要关心的依赖性之情形中，情境在逻辑上是不同的，而且对一致性的引证本身带有某种错误。这样一种引证在某些神学家看来似乎是一种诱惑。因为即便是神学，为了不至于落伍，也想成为"原初的"思想，[⑩] 尽管按

其本质上源自启示的特征来看，它根本不能要求成为"原初的"思想。然而，由于海德格尔也谈论启示（或者，那种使他觉得可疑地类似的东西，亦即"解蔽"），故在表面上看来，这两者，即由启示决定的思想与"原初的"思想，似乎是可统一的——即同一的。正如有人为了这种一致性而在神学方面所引证的那样，[9]安瑟伦（Anselm von Canterbury）不是在《论说篇》（Proslogion）中作了如下祷告么？"教我去寻求你，而且，当我寻求你时，向我显示你自己吧；因为我不能寻求你，除非你教我；我也不能寻找你，除非你显示自己"。难道如此描写的神学与上帝的关系不是与海德格尔所描写的思想与存在的关系相吻合么？如果在这里没有"以神学的方式"表达出那种思想的命运，即那种作为对存在之解蔽——它把自己交给思想——的应答的思想的命运，那么，这种思想如何可能"几乎更不合实情地"发生呢？[10]可以说这是现在已经得到了哲学证明的本质性思想之普遍本质的特例吗？这种说法乃是上面已指明的（尽管没有为海德格尔本人所赞成的）对某些神学家的诱惑。但是，为这种诱惑所趋使，不就意味着对这些事情的歪曲么？情形不是相反的么？在最好的情况下，海德格尔意义上的思想对存在的关系，不就犹如神学之于上帝的关系么？而且，后一种关系的某些特征是不是就可能几乎更不合适地被转化为哲学因素（即非信仰因素）了，比海德格尔在其关于思想之命运、应答、自行解蔽的存在等等学说中所做的更不合适？这种断言本身是否正确，尚未确定。然而，对这种关系本身的颠倒却决不是无关痛痒的（正如当我说"符合就是符合，我从哪一方面开始都无关紧要"），因为它移动了合适性标准——即：什么必须通过什么来衡量？——的整个地位。遗憾的是，作为凡夫俗子的神学家必须去言说这一点，即：神学不能在事先从神学本身中借得的东西中为自己寻找慰藉和合法化，倒是要去关心这样一同事情，即哲学必须去检验海德格尔借鉴神学的哲学有效性。这不是本文的任务。而且，尽管这种检验的结果乃是神学家想重新居有（rück appropriieren）的、可以明显地缩减的那些因素的理论声望，但这种检验可能总是可以使这些因素获得抽象联结的益处，即它们已经从哲学家手中接受到的抽象联结的益处。不过，神学家在他重新输出自己的原始产品之前必须问：你已经对我的孩子们做了什么？你是在哪个社会里培养他们？他们还是我的天真无邪的孩子吗？我能从你那里领回他们么？而且，如果我要把他们领回，我将一道接受些什么呢？尽管在这里，"我能从你那里领回他们么？"这

个主导问题——这也是一个关键问题——只能由基督教神学家来解答,而不是由我来解答,但另一些问题,特别是最后一个问题(即:如果你们决定把他们领回,那么你们必将随之一道接受其么?)——这是一个关乎事实和逻辑必然性的问题——,却是世俗哲学家能够给予深思的,哪怕世俗哲学家仅仅具有关于两方面的客观知识。而且在这里,我不妨暂时指出客观化的言谈所具有的至少一种朴素的优点,那就是:它把种种不可统一性揭示出来,并因而——举例讲来——使神学能够去讨论异教(Häresie)。

如果我们首先来问,海德格尔究竟如何得以吸取犹太—基督教的语汇,吸收诸如罪责和良知、呼声和声音、倾听和应答、命运和牧人、启示和谢恩等等语汇,那么,我们当然就不能严肃对待下面这个要求——假如它会被提出来的话——,即:这是直接由现象本身呈现出来的,并且是对现象的毫无成见的分析结果。没有一种单纯的分析在某个时候会提供出这些概念和这些语言。无论如何,《圣经》的声音决不是一种简单的重合(Koinzidenz),而是受那些独立的语言学上的主题要求的趋使,并且在最好情形下使古代先行者受到赞扬。但前面那种回答也根本不会成为海德格尔本人的回答,并且很难适合他对一般思想的理解。依照思想的这种"命运性的"特征——作为存在本身的自身澄明的历史——,海德格尔更愿意说:基督的言说以及在其中所保存的存在之展开状态,恰恰是通过我们的传统而成为命运的一个不可或缺的部分,我们的思想必须与之相应合;而且因此,我们所讨论的语言才真正成为他的思想对那种受历史制约的使命的回答。这样一种回答或者类似的回答可以切近真理,尽管它使自由选择的份额来得太短暂。到一定程度,哲学就通过这种对诸层面的揭示获得了成功,但哲学也许已经过于长久地对这些层面锁闭起来了。不过,神学家却没有任何理由,为自己庆贺获得了一位富有影响的思想家对神学的可贵遗产的赞赏。就我的理解来看——而且使我有些难堪的是要扮演基督教神学主题的代言人和辩护者——,神学家应拒绝把自己的消息处理为历史命运的主题,因而拒绝把它当作一种广大的变易的部分,当作一种传统的诸因素中的一个因素,以及某种本身可分的东西,部分可同化、部分不可忽视、对无信仰者的选择来说已经现成摆着的东西。神学家应当追问的是,人们是否能够部分地利用神学的主题,而又没有歪曲整体——正如反过来,他进而将不得不追问,是否能够部分地利用海德格尔的哲学,而又没有接受

整体。但首要地，他必须亲身去抵抗天命(Schicksal)这个理念 由此我就要来谈海德格尔的学说了。

让我们从天命这个理念开始。在海德格尔的思想以及海德格尔关于思想的学说中，天命这个理念——以命运(Geschick)之名义—殊为突显。思想乃是命运性的；思想的命运为存在所注定，存在每每以不同的方式把自身馈赠给思想。存在对思想言说或者召唤思想，存在所言说的，即"存在之道说"(Sage des Seins)，就是思想之命运 但存在言说什么，存在如何言说以及何时言说，存在是否以及如何澄明自身，这是由存在之历史来决定的，这种历史就是独特的自行解蔽和遮蔽的历史。而且，由于这种自行解蔽和遮蔽并不是思想所能控制的，故关于存在的思想——它其实作为第二格主词(genitivus subjectivus)同时也是存在本身的思想，亦即存在在人身上的自行发生的澄明——就只有命运性的特征。思想的命运性特征就是它对那种被馈赠给它的东西的依赖状态，这种馈赠(Schickung)乃是从存在之历史而来的。但存在之历史恰恰就是存在在思想中的这种澄明的历史，这种澄明起于存在，而非起于思想。对此，世俗的哲学家(一种修辞上的重复)会说，思想恰恰是一种不想听天由命的努力，倒是要面对存在以及我们的局限性的压力，去赢获和维护洞见(过去所谓的理性)的自由 —这种努力并非完全没有至少部分地成功的可能性。海德格尔本人有时候似乎正是在呼唤思想的力量、高贵和自我职责的这个方面，所以他才会说，原始的哲学活动必定要从一种更新了的向存在的敞开状态(Offenheit)(类似于早期希腊人的敞开状态)中重新产生出来——这种敞开状态只有通过我们摆脱那些有所伪装并且有所歪曲的概念方式的统治地位，才能够获得，而我们的命运性历史已经把那些概念方式强加给我们的视界了。

尽管在西方思想的栖身之地，矛盾往往被看作是低微的，但是，那些对客观思想的不当要求负有责任的人们，却必须在此提出一系列的问题。上面所说的这种"摆脱"——它也许(举例说来)在海德格尔自己的思想中发生——本身是一种摆脱了天命而且并非"被馈赠的东西"的行动么？天命在这样一种"自我摆脱"过去的天命之约束中被克服、被超越、被扬弃了么？或者，这种"摆脱"本身就是天命的一份赠品——而且进而赠给了我们被选定的世代，因为时间已经被充满了？这是因为那种自最早的希腊的恩赐失落以后一直没有给予一切世代的可能性、被天命般地允诺给我们了么？这是因为我们从漫长的存在之被遗忘状

态中浮现出来(这种被遗忘状态早已为存在之自身遮蔽所规定,反过来又是存在本己的命运),最终受到馈赠,获得了存在之重新揭示的恩典么? 这个事件又不仅是存在方面的事情,相反地,它既在存在那里并且为存在而发生,同样也在我们这里并且为我们而发生。这是存在之命运中的最新转向么? 在此情形中,我们 恰恰就是我们!——或许就在恩赐状态中,这种恩典在本质性的思想之突现中的到达(Ankunft),开创了一个全新的使徒时代。或者,莫非这种获得真理的可能性——获得真理的一个小小端倪的可能性—对每一个世代来说都是被给定的,并且在每一个世代都得到了尝试,获得了变化无常的成就? 这种天命因素是否仅仅在于,历史状况如何是有益的或者是不利的——并且自然就在于那种不可预计的可能性,即出现了一位伟大的思想家:一切都尽可能好地发生,对这一切进行沉思冥想是无益的,并没有抓住使命? 按照这种观点,我们或许原则上就并不比其他时代更好,也并不比其他时代更糟,换言之,我们的情形就与其他时代的情形相同。我们简直就不能成为合格的评判者,去判断我们是否更好地成功了。我发觉自己已经滑入一种语言中了,依照这种语言,就没有一种存在的历史,只有有限人类的企图达到存在、亦即达到有关存在之知识的尝试的历史——这种有关存在之知识始终是暂时的、可废除的、不完满的,一句话,是不完整的。不过,如果我想保持与海德格尔的神学追随者们的对话,那么,我就不能如此之远地离开海德格尔的思想范围。也就是说,如果这说到底应是命中注定,那么,我们就必须——这是最后一个变式——把历史神化为那种东西,这种东西实现自己的规定性,把人类主体当作自己的器官来利用——倘若不是在黑格尔意义上把我们当前的恩赐状态(Gnadenstand)理解为绝对精神的阶段,那么,莫非是按照另一种逻辑或者规定方面的非逻辑么?

所有这一切都是哲学家的问题,我们在此不拟深入讨论。但就神学家而言——或者我最好应该说:对虔信者而言?——眼下我可以代表他么? 再者,在我看来,基督徒以及基督教神学家必须拒斥任何此类关于天命和历史的理念,如果这种理念一并涉及到他本己的使命状况的话。首先,基督徒已经摆脱了天命的力量,正如我在早先的著作中所讲的。其次,而且更重要地,拯救基督徒的那个东西,按照不同于世界领悟的信仰领悟来看,并不是一个世俗事件,因而并不是一个命运事件,也并没有被指定在某个时候本身成为天命或者天命之部分,而倒是

使天命的一切判词都变得无效的一个事件,它超过了命运向来对人言说出来的话语,包括自行解蔽的存在的话语。再者,它本身同样不是一种单纯的解蔽或者自行显示:我这里的意思是说,十字架上的受难要比一种语言事件丰富得多。我必须把这一点告诉基督教神学家们么?看来几乎如此。因为我在奥特那里读到如下的话:"(词语)作为对存在之话语的应答,乃是从存在而来命定了的。词语如其所是地出声,这就是……天命。这也适合于神学……。我们对启示之召唤的应答乃是语言性的……。生存本身本质上(是)语言性的……。我们的信仰言谈……乃是我们对启示之召唤的本质性应答,并且不只是对我们的本质性应答的适当表达"。[11]由于本身无声的呼声仅仅在应答中达乎词语,所以就可能作这样一种对照:"恰如存在在这个或者那个历史性的和命运性的概念中照面,基督教语言领域同样亦是……历史性的和命运性的媒介,上帝之话语通过这种媒介向我们言说";[12]顺理成章地,《圣经》本身也被视为这样一种应答的语言编年史,也即"对上帝之言的《圣经》应答"。[13]然而,尽管《圣经》有如此丰富的上帝之言——但那是《圣经》真正相关涉的人的言谈着的应答吗?是对何种东西的应答呢?我是在作为行动者的人那里,而不是在作为讲话者的人那里,听到这样一些问题:"亚当,你在哪里?";"凯恩,你兄弟阿贝尔在哪里?"等等;这并不是存在的声音,并不是存在把被招呼者置入其中的那种"澄明"(Lichtung),它是这个被招呼者负罪的声音。回忆是向固执的意志之记忆发出的,不是向健忘的思想之记忆发出的:"世人哪,主已指示你何为善,他向你所要的是什么呢?只要你行公义,好怜悯,存谦卑的心,与你的上帝同行"(弥6:8)。这里所要求的是与语言性的应答不同的东西。

可是,就海德格尔的"存在"而言,它乃是一个解蔽事件,一个对思想自行发生出来的东西:这样一个东西也曾是它所统辖的德国天命的指南和呼声——它实际上就是一种关于某物的解蔽,无疑地就是一种存在的呼声,它在任何意义上都是命运性的。但无论在当时还是在今天,海德格尔的思想都没有提供出一种规范,可以让人们在语言上和其他方面据以决定应如何应答这样一种呼声,因为在深度、决心以及呼声从中发出的存在的纯粹强力之外没有任何规范。不过,对始终不信任这个世界的虔信者来说,深度可能意味着深渊,强力可能意味着这个世界的王侯贵族。撒旦似乎不是存在之声音的一部分!海德格尔本人的

应答成了哲学的耻辱，这是有案可稽的，我希望人们不会忘记。[14]然而，撇开这个个体性的事实不谈（其哲学意义当然十分巨大），神学家如果要忠实于自己，就不能把任何一个历史天命的或者历史理性的或者历史末世论的体系当作安排他的忠诚财富的参照系来加以承认 无论是黑格尔的体系、还是康德的、马克思的、斯宾格勒的或者海德格尔的体系 ，理由很简单：在此事关宏旨的始终是“这个世界”，即ὁ κοσμος ουτος，神学家的真理充其量乃是这个世界的真理：关于这个世界，基督徒已经学会这样一点，即这个世界的确具有自己的法则（无论是理性还是天命），以及它的存在、它的强力、它的声音，或者毋宁说，它的各种声音，正如“这个世界的众多统治者”这个复数所暗示的那样。这样一来，他实际上就能够从那些学说中学会（而且愈多愈真），凭什么他必须接受各种统治和暴力的本质，以及就他也是这个世界的一个生物和公民而言，他本身屈服于谁。然而，神学家是为理解他自己的主题接受这些学说的视野吗？不。神学家自己的主题必定彻底地不同于这些学说。我们必须清晰而毫无异议地理解这样一点：海德格尔的“存在”连同存在论差异处于那个括号之内，也就是在神学必须用以把被创造的世界整体悬搁起来的那个括号之内。海德格尔思索存在之命运。存在乃是这个世界的本质核心，它是世俗的（saeculum）。与此相反，神学应当维护自己的上帝的彻底超越性（Transzendenz）；上帝的声音并非来自存在，而倒是从外部突入存在之王国中的。

我想对我的神学的和基督教的朋友们呼吁一下：你们没有看到自己应当忙些什么吗？你们没有感觉到海德格尔思想深深的异教特征吗？虽然并非每种哲学都必定如此缺乏任何客观规范，但只要它是哲学，就有理由是异教的。海德格尔思想从全新的立场出发，比其他哲学更具有异教特征，尽管——不，而是因为——它也谈论呼声和自行启示，甚至也谈论牧人。我们且比较一下下面两个句子，它们可以具体地帮助我们揭示出不一致的地方：“世界乃是上帝的造物”；“存在自行解蔽”。不管第一个句子是如何具体化，因而不可仅从字面来看待，即便在最非神话化的意义上，它也排除了下面这个（同样具体化的）句子，即：存在（亦即存在着的事物的存在）主动地通过存在者（在与存在者的遭遇中）启示自身。换言之，启示是内在于世界的，其实就是世界的本性；这也就是说，世界是神性的（göttlich）。在海德格尔哲学中诸神重现出来，并非没有道理。但诸神存在之处，就不能有上帝存在。可见海

德格尔其实是神学的敌人,尽管我们早已承认,他并不是一位可鄙的敌人,从这位敌人身上,神学可以学习到如此之多的东西,了解到那条把本质性的思想与信仰分离开来的鸿沟。现在,神学竟允许这位敌人进入自己内在的圣徒之列(Sanktum),着实令我惊讶——或者以敬畏的心情来表达:这超出了我的理性。为表明我并没有夸大海德格尔思想的内在论(Immanentismus)特征,我想简短地考察一下海德格尔自己勾画的一种自然神学方法。这种勾画见于海德格尔的《关于人道主义的书信》,并且属于那些段落,即宗教界的朋友们能够藉以证明海德格尔并非一位无神论者的那些段落。海德格尔当然不是一位无神论者——我们早就听说了诸神返回海德格尔的世界视野。但是,犹太教和基督教视界的真正对立面并非无神论,无神论假定有一个中立的世界,因而具有一种并不是对非神性之物而言的神性;不如说,真正的对立面乃是把世界神化的异教。这就是海德格尔所说的:"唯从存在之真理而来,神圣者之本质才得一见(此处海德格尔用了 das Heilige 一词的第二格,而没有用 der Heilige 一词)。唯从神圣者之本质而来,神性之本质才得一思(是神之性[Gott－heit],即 deitas,而不是神性[Gottheit])。唯在神性之本质的光亮中,我们才能思而且才能说,'上帝'一词指的应是什么"。[⑦]也可参照下面这段话:"但唯有神圣者才是神性的本质空间,而神性本身又只允诺诸神和上帝之维度;唯当存在本身首先……已经自行澄明,并且在其真理中被经验了的时候,神圣者才得以显露出来"。13 可见,在形式上,尽管并非在内容上、而且决不是在语言上,海德格尔上面的意思完全在哲学的或者形而上学的传统之中。人们只需回忆一下苏格拉底在《欧绪弗洛篇》(Euthyphron)中讨论神圣者及其与诸神的关系。这是思想从存在向上帝的上升,在这种上升中,对存在的分析提供出神圣者和神性之物,而神圣者和神性之物提供出那个存在论的维度,在其中诸神和上帝能够实存或者不能够实存——我无需继续解释了。如果这不是对一种自然神学的存在论方法的筹划,那我就不知道它是什么了。这种自然神学的遥远祖先乃是柏拉图和亚里士多德。我个人作为形而上学的老朋友,与形而上学没有任何冲突,但是,难道这不会使神学家诧异么?

上面这个问题决不是一个纯粹修辞上的问题,针对这一事实,让我们现在来检验一下,当神学利用海德格尔思想时真正发生了什么事情。我把奥特的一段话当作出发点。奥特说:"正如我们直到现在才理解了

'存在',上帝之存在意味着一个解蔽事件(ein Geschehen der Entbergung):上帝对思想自行解蔽为他所是的东西;他本身作为一种命运关涉到思想,并且作为有待思的实事把他自身交付给思想"。[19]我们要问:这是自行解蔽的"存在"呢,还是存在者?如果是前者,而且这就是海德格尔的立足点,那么,对作为一个存在者的上帝(这又是海德格尔的立足点)来说就可以说:并非上帝自行解蔽(尽管按《圣经》说法,他能够自我启示),而是存在通过上帝自行解蔽,上帝的命令式的自我启示甚至能够阻碍存在之解蔽——可以说,上帝能够阻挡对存在的眺望。或者反过来,存在之解蔽能够阻挡对上帝的眺望,视我们所取得的位置而定。一种辩证法的尝试在此适得其所。下面我们要鉴于神学的课题来深思海德格尔的地位。

存在者乃是适合于存在之经验的场所;上帝是一个存在者,所以,只要上帝露面,他就是一个适合于存在之经验的场所。——存在在诸存在者中被经验为对其存在的惊讶(震惊状态),亦即被经验为对竟然有存在者存在(有存在者并且一般地有某物)这回事情的惊讶:这就是说,对上帝身上的存在的经验就是对竟然有上帝存在这回事情的惊奇。——对竟然有某个存在者存在这回事情的惊奇,意思是要与其存在一道来思考其不存在或者其偶在(Kontingenz):也就是说,在与上帝的遭遇中对存在的经验,就是对上帝之不存在或偶在的思考。[21]——因为"存在"并不是此一存在者或彼一存在者的存在,而是作为自在存在(Sein-an-sich)超越一切特殊存在者的,因此对在某个特殊存在者中的存在的思考,就是一种离开这个特殊存在者的思考——朝向存在之为存在、并且朝向其他一切存在者的思考:这就是说,对上帝的本质性思考乃是一种离开上帝的思考,或者是一种远离上帝的思考(超出上帝之外)。最后,由于每一物都是存在者状态上的四重整体(Geviert)(大地、天空、诸神、终有一死者)之四方聚集,故每一物(如果人们只是恰当地与之遭遇)都按存在的所有维度允诺出存在之结构的一种完整启示——即一种比上帝(它也许只代表神性之物)更完整的启示。对于这一点,一位福音新教神学家能够表示赞同如下:"在海德格尔对物的解说中,那个关于一种封闭的内在性的危险观念不再明显了:肉身的世界在结构上向可能的超越者开放……。与作为人的对立面的'神性之物'的关联归属于物本身的本质结构"。[20]虽然如作者所保证的,这里并不包含任何关于活生生的上帝一种先行的可敞开存在(Offenbarsein)的陈

述，但神性之物在万物中的一种先行的可敞开存在却使一个活生生的上帝的启示变成多余的补充。在这一点上，我更愿意转向禅宗（Zen），在那里，我原始而直接地发现那种关于每一个事物的启示作用和解脱作用的学说。我感到，在基督教的实质中有某种针对这类形而上学的反抗。当然，有可能是我搞错了。

尽管如此，上述论证都基于这样一个前提："存在"是严格地在存在论上被理解的，而不是在存在者状态上被理解的，并没有被理解为某种本身"存在"（ist）的东西（这一点还会引起一种无限的复归）。换言之，我遵循了这样一种反覆提醒：不可把"存在"实体化，而上帝当然必须是一个存在者。在此前提下，海德格尔哲学的存在与基督教神学的上帝之间就不可能有任何类似，倒是必定会得出上面已经得到阐发的存在论差异的全部结论。然而，海德格尔本人似乎恰恰已经提出了——以"比较类比"（analogia proportionalitatis）的名义——神学与哲学之间的类似，以及它们的课题之间的类似（这种类似是存在论差异所不允许的）："正如哲学思想意义上的思想对待的是存在（就存在自行允诺而言），信仰的思想对待的是达乎圣言的被启示者"；或者，以人们同样地报道出来的更简短的表述："哲学思想之对待存在，犹如神学之对待自我启示的上帝"。这种说法是口头的流传。[②]如果它是正确的，那么，我必须说，它就泄露了真相，表明我们不可太认真地要求海德格尔信守诺言。因为允许有上述类似——由于不可能是存在论性质与存在者状态上的性质的类似——，就表明海德格尔关于存在的陈述实际上（至少部分地）是存在者状态上的陈述，而不是存在论上的陈述（尽管有种种相反的申明），也就是说，海德格尔的陈述是形而上学的。这在我的词典里并不是骂人的粗话，因而不是存心冒犯。但它明显地廓清了实情。实际上，我刚才仅仅在形式上从海氏所断言的类似中推演出来的东西，是具体地从海德格尔的陈述本身完全在存在者状态上、客观化、因而是形而上学的语言之明证中得来的。因为无可争辩地，一种行动着的"存在"必须存在；具有主动性的（正如与思想相对待的存在所具有的）东西必须实存；自行解蔽的东西必有一个自行遮蔽起来的从前（Vorher），因此也具有一种远离解蔽行为的存在；能够自行显示的东西不同于自行显示的东西——并非在存在论差异意义上不同，而是在存在者状态上不同，作为此与彼，作为对立面，作为另一种东西。实际上，人们究竟如何能够谈论存在的主动性和人的接受性呢？如何能够谈论存在具有天

命并且变成命运(Schickung)?如何能够谈论存在之发生,以及存在的这种发生不仅使思想成为可能,而且赋予思想,在这种思想中昭明自身或晦蔽自身?如何能够谈论存在具有召唤人的声音,把自身转让给人、发送给人,信任人的守护,并且把人纳入其恩典中,挣得人的虔诚、忠诚和感恩,但另一方面也需要人?——除非人们把存在理解为一个存在着的和活动着的东西(ein Seiend－Tatiges),理解为一种强力,理解为某种主体,人们又如何能够把上述这一切判给"存在"?无疑地,与《存在与时间》中严格的存在论的语言不同,后期海德格尔的语言越来越迫切地成为存在者状态上的语言;不论这种语言如何有《圣经》和诗歌的意味(并且它就是诗歌的,尽管往往是糟糕的诗歌),它的存在者状态上的意义则是不可更改的,如果这种语言没有成为空洞的声音的话。所以,我们不要被存在论差异的额头皱纹吓住,且也对这个无限的回复听其自然。我们完全可以断定:犹如柏拉图的"善"和斯宾诺莎的"自因","存在"在海德格尔那里当然也被实体化了,只不过并不是在实体范畴中。在存在论差异这一边存在着达到作为"实体"的存在的其他可能性,这一点已经由怀特海(Whitehead)令人难忘地表明了——我迫切地要向海德格尔的弟子们推荐怀特海的研究,他的研究也许会使那个关于形而上学的终结的论点失去某种无疑性——但是,如果我们把存在者状态上的或形而上学的存在之意义置入上述角度中,那么,我们也就能承认如下早先受到驳斥的类比至少在逻辑上是可能的:"神学思想之对待自我启示的上帝,犹如哲学思想对待自行解蔽的存在"。让我们来看看神学家是如何做这件事的。那并不比我担心的好些。

当然,为了使这个类比不至于成为陈词滥调,我们必须把它说成:正如按海德格尔来看,哲学的思想对待的是自行解蔽的存在,神学的思想应当对待自我启示的上帝。但由于在海德格尔看来,重要的与其说是哲学的思想,不如说是"原初的"或者"本质性的"思想,在其中,哲学只是一个样式,诗歌是另一个样式,故我们必须再次改变说法:正如原初的思想对待的是存在,神学的思想应当对待上帝;或者:神学应当是与上帝相关联的"原初的思想"。但是,由于"原初的思想"这个单纯概念已经取决于它所思的东西的特殊概念,亦即取决于"存在"这个特殊概念,已经包含着后面这个概念,而且若没有后面这个概念就根本没有任何意义,所以,这种类比(既然神学本身应成为原初的思想)就要表达为这样一个句子:海德格尔关于存在的思想(在方式和内容的双重意义

上),乃是关于上帝的神学思想的方式和内容的榜样——这一榜样指导神学应把上帝思考成什么,因此也指导神学应把上帝的自我启示思考成什么。还有最后一步要做:思想,即应合于存在之呼声的"原初的"思想,乃是人与存在的适恰关系,因而也是人之生存最高的或者最本真的样式(这在形式上乃是自巴门尼德以来的哲学公理!)因此之故,从前面的类比中就可以最后得出一点:海德格尔把思想理解为人的真正天职、以及人对存在之呼声最适当的应答,而不是诸如行动、兄弟之爱、对恶的反抗、对善的促进……我要说:海德格尔意义上的思想应当被神学当作典范,即神学的关于服从上帝、恰当地应答着上帝之呼声的人的完成过程之设想的典范,因而也是神学关于这种呼声的内容本身之设想的典范。

我完全清楚:没有人希望走得如此之远,奥特教授的意图也会沿着我所描出的线索停留在某一个地方。我相信:这是行不通的,人们必须采纳或者放弃整体,并且人们不管愿意与否,都要连部分一起把整体买下。由于我没有时间在此证明这一点,我想为论证之故(argumenti causa)参与那种折中主义的理解法,并且如此这般地来论述几个具体的课题,就好像它们是可以隔离开来似的。

一、首先,神学家在吸收海德格尔思想时必须接受的最起码的东西,乃是一种关于持久的启示(permanente Offenbarung)的学说。因为,与那个作为存在本身之历史的存在之自行解蔽的类比绝对不可分割的一点是:就连存在的宗教上的类似物也是一个始终更新的事件,在发生过程和内容方面取决于命运。例如,在教义上,或许可能以一种赤裸裸的先知论(adamitische Prophetologie)的方式表达出,我们如何在某些诺斯替教派的思辨中找到它,或者在关于圣灵的一种持久的启示活动的学说中找到它。这也许并不使那个满怀信心地讨论圣徒相通(communio sanctorum)的神学家感到惊恐。但作为进一步的后果,其中却包含着诸如这样一回事,即:启示是未完成的,并且具有一个适合于话语之将来到达的完全敞开的境域;将来的启示并不是由过去的启示预先判决了的,而且没有任何一种具体的、特殊的启示为判断其他启示提供出一个权威性的标准。这一点排除了如下可能性(但同样亦是必然性),即区分正确的学说与错误的学说的可能性——关于一种正确的学说的单纯理念消失了,与之相随,关于异教的单纯理念也消失了。另一方面,我担心,这也排除了如下可能性,即区分圣灵之灵感与魔鬼

之灵感的可能性(我希望人们赞同这一点,即有魔鬼存在)。在此基础上,实际上就不可能有什么关于救恩事实的神学(奥特称之为"疏忽"[22]),而只有一种关于语言事件的神学(令人奇怪地,它本身始终是一个语言事件),它的惟一的标准乃是言谈的本真性。

二、这就把我们带向神学吸收海德格尔的第二个结果,同时也把我们带回到我们的论题、亦即非客观化的言谈这个问题,这个结果是:神学必须是属灵的神学(pneumatische Theologie),或者您们也可以说,是狂热新语(Glossolalia)[23]。这个结果已经包含在如下要求中:神学是或者应该是"原初的思想"的一个种类。在这里,并不是我力求表明神学能够从与海德格尔的联系中获得什么教益,毋宁说,这乃是一位神学家公开承认的选择,并且是他的整个事业的支点:亦即把海德格尔对"本质性的思想"的规定应用到神学上,并且把神学的思想(它本身作为原初的和本质性的思想与诗歌一致)与那种派生的、主体主义、客观化的和习传的形而上学以及科学的思想区分开来。[24]当这样一个消息——即:今后神学应当成为"原初的思想"——传到我这里时,我的第一个想法就是:不,绝对不!第二个想法是:可怜的神学家们呵!——简而言之,就是一种对悲剧的常规反应:恐惧与同情。因为我们已经了解到,原初的或者本质性的思想并不是思想家所能支配的,而是通过存在之恩典在思想家那里发生的。于是,神学家就成了这样一个人,他要保持一种职业特点,即不断为了自己的日常工作的行为去分享这样一种发生事件;或者是这样一个人,他提出不断地居住在这样一个源泉近旁的要求——这乃是一种我不想选择的职业。若要公正地对待海德格尔,我们就必须说,在此对神学提出的要求并不是从他的哲学以及他关于思想之为思想的学说中得来的。相反地,海德格尔在他未发表的关于"神学与哲学"的讲座(1928 年)中,[25]明确地把神学称为一门"实证科学",因为神学与一个存在着的实在(positum)即上帝发生关系,因而是一门不同于哲学的存在者状态上的学科,哲学则是非实证的、存在论上的,它只关心存在。而且,作为一门沉思着其课题的科学,神学当然是第二位的思想,而不是第一位的、"原初的"思想。这还是在海德格尔那个著名的转向(Kehre)之前发生的事情,[26]当时海德格尔还是一位理性的思想家(理性的与深刻的并非相互排斥)。但即便是他的后期思想,也绝没有使下面这回事情成为可能(更遑论使之成为必然了):神学必须是原初的思想,而且能够是原初的思想。看起来,只是在事后,屈从

上神学家们的催促——在科学被当作存在之被遗忘状态而揭示出来之后(所谓"科学并不思"),神学家们希望他们的学科摆脱科学的坏名声——,海德格尔才允许(至少是在口头上)在哲学和诗歌之外添加上神学,作为本质性的思想的可能方式。如此这般设立起来的类比所造成的存在论上的毁坏以前已经得到了探讨:语言上的毁坏并不更小些。神学必须成为属灵的,它的言谈必须成为狂热新语,这是从人们所追求的与海德格尔关于存在的思想的类比中得出的结论,而这种类比必定包括海德格尔关于存在的言谈的方式——这两者是绝不可分的。语言与存在之自行解蔽相合之处,语言(而不是人)成了说话者:"语言说"(海德格尔:《走向语言之途》,多次出现)。这是一种什么样的语言呢?在有关我们的论题的神学讨论的某个地方,我发现有人强调指出,"后期海德格尔的风格更多地是召唤和暗示性的,而不是抽象说明性的"。[22]我,一个可怜的、未获救的、对神学之要求怀有好意的凡夫俗子,是不是可以祈祷:但愿上帝使神学免受那种诱惑,即那种要最后乞灵于召唤性的语言的诱惑?我在榜样的语言性表演中发现许多东西更多地是凡俗的,而不是召唤性的(这是一个个人爱好问题),不仅如此,一想到人们开始下决心成为诗人时必定将发生什么,我就不寒而栗。比这些趣味问题更重要的,乃是这里出现的任意和无序的幽灵。这里不再能证明什么——这一点也许本来就受到鄙弃——,但人们也不再能反驳,其实哪怕是拒绝;哪怕有关的言说本身不能对它所应合的存在之声音说不!与被言说者相对,语言的本真性和真实性始终是惟一的标准。但依我之见,人们不应谈论什么本真性。每个人本身都能够在自己的行动中不懈地追求之,但却不能在他人的行动中为之打分。人们又会有何种标准呢?

但我真的不得不耽搁于此吗?有关恩赐的言谈的危险乃是了解其信仰史的神学家所熟悉的,我必须讨论这个事件的另一方面,因为这另一个方面把我们引向我们的问题的核心处。且不考虑对这里所讨论的态度语言上的证明的油滑——在这种态度本身中有何种狂妄,何种自负!思想家在此以何种东西自居!然而,人们会反驳说,"原初的"思想和言说不就恰恰是思想家的自作主张的反面,因而也是狂妄的反面?把主动性托付给存在,谛听存在之所说,对存在之呼声产生反应,让自己为存在的强力所掌握,其实还更多于这一切:放弃主体性,以及通过我的人工的概念方式对客体的控制的整个态度——难道这不是虔诚,

这不是谦卑么？在这里，我们必须讲一下海德格尔把主动性归于存在的做法表面的、虚假的谦卑——这对基督教神学家十分具有诱惑力，但实际上却是全部思想史上最大的亵神罪孽。因为这种谦卑无非是表示思想家的这样一个要求：通过思想家，事物的本质自己说话；因此也表示对任何一个思想家在任何时候都不应该具有的那种权威性的要求。进一步，这也意味着如下原则性的要求：对于人类的基本条件，亦即必须与事物保持间距这样一个基本条件，我们必须通过伸展自己的精神来消除——简言之，所谓的主体—客体之分裂是能够被免除、避免和克服的；这也就是对一种可能的直接性的要求，这种直接性也许能够在个人与个人的关系中发生，但不能在与非人的存在以及与事物和世界的关系中发生。这实际上是无视整个西方哲学史的发展程序。与之最为切近的——在某个角度上看——还是叔本华。这乃是一个难以为海德格尔所欢迎的对比。由于时间关系，我在此不能阐述这个对比是多么有趣，只作这样一点说明：对叔本华来说，音乐，惟一的非对象性的艺术，乃是自在之物的直接声音，亦即普遍意志的直接声音。正如尼采所言，普遍意志使音乐家成为绝对者的腹语表演者(Bauchredner)。以尼采的幽默精神来看(尼采很是幽默，忆及这一点就够了)，海德格尔的本质性思想或许就是存在的腹语表演者；同时，腹语(Bauchreden)乃是口语(Zungenreden)的平常等价物。但说正经的！叔本华的幻想是无害的，因为音乐是不负责任的(nicht verantwortlich)，而且不会因没有理解一种它所没有的责任而受到损害。思想却并非漠然于对它的使命和本性的理解。作为有责任的思想，它决定性地依赖于对自己的责任的理解。在这里，有关本质性思想的理念表面上很谦逊，事实上很自负，这可能完全毁灭掉思想—我们人类的思想居然是存在的自身澄明的事件——而不是我们自己的会出错的追求真理的尝试！人居然是存在的牧人！撇开渎神的声调不谈(这种对被奉若神明的标题的使用，在基督教徒和犹太教徒的耳朵听来必定具有渎神的声调)，把人当作存在之牧人来赞美，听来也是难以理解的，即使人恰好如此可怜地拒绝成为他的兄弟的守护者。成为他的兄弟的守护者，这是《圣经》想送给人的。但是，海德格尔的存在之令人恐惧的匿名(Anonymitat)(它被非法地配备了准个体的特征)抑制了个体性的呼声。我并不是为另一个个体的存在所抓住，而是绝对地为存在所抓住。而且，我的应答性的思想乃是存在本身的一个事件。作为个体受到个体——邻人或者上帝—的呼唤

后，我的应答并不首先成为思想，而是成为行动（它当然需要思想），而且行动可能是爱之行动、责任之行动、怜悯之行动，但也可能是愤怒之行动、悲感之行动，甚至仇恨之行动，且本身就是殊死的斗争：他存我亡……。在此意义上，实际上就连希特勒（Hitler）也是一种呼声。这样的呼声隶属于存在之声音，而对于存在之呼声，人们不能说"不"。据说主体与客体的分离也是如此。这种分离乃是傲慢自大的顶峰，以及对人的使命的背叛，正如它从对其命运的接受中产生出来的那样。因为这一点现在也是说：植根于那种分离的主体－客体之关系（这种关系保留并且坚持着那种分离），并不是一次失足，而是人的特权、重担和责任。要对此负责的并不是柏拉图，而是人类的境况和状态，人类在创出秩序上的限界和高贵。因为——远远地偏离《圣经》的真理——，这种对相对于事物总体的人的设定，即人的主体状态，以及事物本身的客体状态和相互外在状态，乃是在关于创世本身以及由创世所规定的人对自然的态度的理念中被设定的。这就是人的状态，正如按《圣经》讲来，人的意义就是要通过他的创造性并且由他自己来承担、贯彻自己，并且仅仅在与类似于存在的东西和上帝的某些遭遇中，亦即在那些十分特殊的生存状态上的关系中超越自己。没有人而且没有一种起支配作用的存在夺走我们对于自己所思所说的东西的责任。哲学家对《圣经》传统的尊重恰恰基于对那种作用的承认，也就是《圣经》传统在铸造这种存在论模式及其在西方精神中的艰难的紧张关系时所起的那种作用——它也许比希腊传统还更多地起着作用，因为它的作用更为明确。这种分裂的起源，不论我们现在控诉还是欢迎它，既在柏拉图那里，同样地也在摩西那里。如果我们已经相信必须把技术的责任放到某家门口，那么，关于形而上学这个替罪羊，我们不应忘记犹太－基督教的遗产。除了柏拉图从前苏格拉底的纯一性（Einfalt）的脱落（Abfall），这种希伯来式的对人的强调和对人的自我化（Verselbstung），乃是那种独一无二的负担的主要责任者，但也是西方式生存的尊严的主要责任者。

按照所有这一切来看，神学的语言问题的情形又如何呢？确有这样一个问题，而且在此主题上推动着神学家们的那个要求乃是一个真正的要求，这是本次演讲一开始就承认了的。理论的概念方式和客观语言并不能完全正确地对待那种原始的、被托付给神学的内容，并且在有的方面还对这种内容强行施暴，这也是我们所同意的。我们也同意：有一种非客观化的思和言——在旧约先知和诗篇作者那里，在祈祷、忏悔

和宣道的语言中,同样也在抒情诗和某些对话方式中,我们可以找到这种非客观化的思与言。布伯(Buber)关于对话所讲的某些东西亦可归于此列。但是,神学家,当他从事神学活动时(他并非始终都在从事此项活动),他既不是先知,也不是诗篇作者,不是宣道者,也不是诗人,不在我-你关系之中,而是受到理论讨论的束缚,因而就受到客观化的思与言的约束。我认为,神学必须担起这个重负;而且,即使是后期海德格尔也没有提供出对这个重负的合法豁免。神学根本就不应去寻求这样一种豁免。在此我与布尔特曼有一致意见。不过(而且这正是布尔特曼的立场),在神学中可能有或多或少适合的概念方式,或者,可能有或多或少不适合的概念方式,因为不适合性(Inadäquatheit)将永远是我们的命运。简言之,存在着客观化的程度。实际上,问题并不是我们如何为神学虚构出一种适合的语言,而是我们如何把其必然的不适合性显明地视为它应当展示出来的东西,这就是说:关于其更大的或者更小的不可穿透性,我们也许可以有所发现。

我本人在好几年间反复地着力探讨了有关客观化以及由之带来的解释学处境的问题,而且在这种广大的、并非以基督教神学的论题为限的范围里,很早地也出现了作为一种必要的阐释方法的"解神话化"(Entmythologisierung)这个概念。在这个概念中,我看到了非客观化(Deobjektivierung)过程的一个步骤,这看来是由那些现象所要求的;即把神话的表达改译为生存论概念——在某种意义上就是一种回溯的改译(Rückübersetzung),这种改译应能把已发现的陈述带回到更近乎实质的处所,也即使之更接近它从中源出的那个实质(Substanz),即人类生存的原动力和自身经验。因此,解神话化就意味着:重新赢获这种实质,把这种实质从那种最紧密、最百折不挠、最疏远的客观化形式(这种实质就被包含于其中了)中解放出来。在这里,海德格尔在关于"存在"与"时间"的此在分析中所阐发的那些范畴,实际上就端出了一种优越的手段,用以揭示出那个本源,此本源乃是关于学说和神话的各种规划的出发点,并且包含着它们的真理性。生存概念的辩证特征提供出某种保护,以防止实体存在论的概念所追求的客观固定化方式。生存概念更不严密、更少透明,更适合于神学的实事领域,因为神学必须解释人类的自身领悟。我相信,到此为止,我还是完全与我的老师和朋友布尔特曼一致。一个可能的区别潜伏在这样一个问题中:上面讲的这种"改译"(Übersetzung)能够合法地走多远?它能够上升到宗教

的言谈空间的哪一个领域？一种抽象模式的"适合性"的危险在于：它能使对悖论的感觉力变得麻木不仁，产生出一种在那里不允许有的熟悉感。这条分界线——对这条线的跨越可能就具有上述作用——也许是可以指明的。如果按照布尔特曼的看法，海德格尔的此在分析的概念比《新约》本身的某些神话概念更适合于阐明基督教对人的领悟，那就必需补充一点：只是在涉及到人的时候并且就此而言，才是这样；但在涉及到上帝或神性之物时，就并非如此了。在适合性甚至并不是可能的目标的地方，概念的管辖权就终止了，必定开始了象征性的言谈。既有内在主义的惩罚，对上帝的领悟就不可能成为人的自身领悟的一个功能，尽管前者必须以类比和《圣经》方式利用后者。生存论概念的管辖权的伸展范围，与它的证实领域即现象学的伸展范围是相同的：也就是超越了人在上帝"面前"(coram Deo)的自身经验，但并没有超越那种在上帝之中或在上帝之外的存在；或者，在保罗和奥古斯丁意义上来讲：生存论概念切中"服从法律的人"，而并没有切中"蒙受恩惠的人"。当神性之物本身依照信仰而进入内在原动力的敞开状态中——例如所谓的对圣灵和力量(《罗马书》五章5节所说的"被浇灌在我们心里的爱")的证明——，这时候，现象学就停止发言了，而且，与之相随的是生存论上的知识的那些可证实的概念，因而也包括：解神话化。在神性本身的神秘得到表达之处就更是如此。终极的奥秘也许在神话的象征中比在思想的概念中更能得到保护。当神秘适得其所时，我们便"模糊地在一面镜子中观看"。什么叫做"模糊地在一面镜子中"？就是在神话形象中。保持那种以某种方式对不可言说的东西(das Unsagbare)透光的神话的明显紧密性，比起保持概念的虚假的透明性要更容易些；这种概念的透明性在此说到底是看不透的，恰如每一种语言都必定是看不透的。

字面地理解，神话乃是最粗糙的客观化。

比喻地理解，神话乃是精致的客观化。

象征地理解，神话乃是我们在其中模糊地观看的镜子。

孙周兴译

[注释]

* 本文选自 *Heidegger und die Theologie*《海德格尔与神学》，G. Noller 编，München，1967，页316－340。原载 Evangelische Theologie，第二十四年度，

München,1964,页621—642。——编者注

① 该演讲的英文本发表在 Review of Metaphysics《形而上学评论》一九六四年十一月号。

② 解释学会议,德鲁大学,麦迪逊,新泽西洲,一九六四年四月九至十一日。(海德格尔也为这次会议撰写一文,见《现象学与神学》之"附录"。——译注

③ 作者应神学系之邀,在哥廷根(1964年7月9日)、马堡、图宾根的客座演讲。

④ 亚历山大里亚的斐洛(约前30年-约后45年),希腊化时期的古犹太哲学家,神秘主义者,力图把希腊哲学与犹太教结合起来,被称为"基督教的真正父亲"。——译注

⑤ De ebr.《论醉》,第82节;De somn.《论梦》卷一,第129节,以及别处。对此以及下文的讨论,可参看我在 Gnosis und spätantiker Geist《诺斯替派与古代晚期精神》中的描述,第二章,第1节,1954,页94以下。

⑥ "爱多斯"(eidos),古希腊哲学术语,意为"观念、理念、形相"等,与 idea(相)同义。在海德格尔的著作中,往往以德文的"外观"(Aussehen)译之。——译注

⑦ 这里勉强译为"居有事件"的 Ereignis 乃是后期海德格尔的基本词语。海氏试图以这个古怪的"不可译的"非形而上学意义上的词语来取代形而上学的"存在"(Sein)范畴。可参看海德格尔的《走向语言之途》、《面向思的事情》、《同一与差异》等,特别可参看海德格尔身后出版的 Beiträge zur Philosophie《哲学文集》(1989年版,《海德格尔全集》第六十五卷)。——译注

⑧ 奥特,《思与在》,页171:"我们的出发点是,神学无论如何都是一种原始的和本质意义上的思想,作为思想它是不可超越的,不是任何另一种思想所能超过的……因此可见,神学本身乃是原初的和本质性的思想"。

⑨ 奥特,Theologie als Gebet und Wissenschaft《作为祈祷和科学的神学》,载 ThZ《神学杂志》,XIV,1958,页120以下。

⑩ 奥特对安瑟伦的这番赞扬,参见罗宾逊(James Robinson)在其富有教益的报告 Die deutsche Auseinandersetzung mit dem späteren Heidegger《德国思想家对后期海德格尔的辨析》中的描述,载 Neuland in der Theologie (Ein Gespräch zwischen amerikanischen und europäischen Theologie, J. M. Robinson / J. B. Cobb 编,卷一,"后期海德格尔与神学"(下文引作"罗宾逊-科勃")。此著作的美国原版对德鲁大学的会议的参加者来说是熟悉的,它是我这次演讲的英文原稿常常引用的资料。只是这里调整了德文本的出处。

⑪ 奥特,《思与在》,同前,页190-191。

⑫ "罗宾逊-科勃",同前,页66-67。

⑬ 同上,页66。

⑭ 材料汇集见施奈贝格尔(Guido Schneeberger),Nachlese zu Heidegger:

Dokumente zu seinem Leben und Denken《海德格尔补遗:关于其生平和思想的文献》,Bern,1962。如可参看该书页 135—136。(作者在此显然是指海德格尔三十年代德国法西斯主义统治时期的不良表现,如出任弗莱堡大学校长之类的事迹。——译注)

⑮ 海德格尔这里所说的"神圣者"或"神圣"(das Heilige)是形容词 heilig(神圣的)的名词化;在日常德语中有 der Heilige 一词,意为"圣徒"、"圣者"。——译注

⑯ 海德格尔,Platons Lehre von der Wahrheit《柏拉图的真理学说》,页 102。

⑰ 同上,页 85-86。

⑱ 奥特,《思与在》,同前,页 148。

⑲ 这一点已经由罗宾逊以另一种形式强调过,如下述"如果对存在者之存在的惊奇符合对这种作为创造的存在之信仰上的觉察,那么,在对于存在者之存在的敞开状态中,就一道包含着对于上帝(作为存在者之创造)的敞开状态。但是,如若人们现在把这一点用到作为一个存在者的上帝身上……,那么就会产生一种混乱。如果对于存在者之存在的敞开状态应符合对作为受造物的存在者的经验,那么,作为存在者的上帝不是被理解为创造物了吗?也就是说,如果那种对存在者之存在的惊讶说到底就是对存在者之创造者的敬畏,那么,上帝作为这样一个存在者不就必然具有一个创造者么?"(上引"罗宾逊-科勃",同前,页 52)

⑳ 奥特,《思与在》,同前,页 224。

㉑ 这两种表述法可见上引"罗宾逊-科勃",同前,页 53、223,此外也在一九六〇年的马堡校友聚会上被提出和讨论过。必须补充一点,那次聚会的参加者告诉我,这个命题是由海德格尔本人假定性地提出来的,也即作为提问辩难 quaestio disputata)提出来的,而不是作为教条提出来的。另一方面,奥特和其他神学家对此命题的积极采纳起码是这次讨论的一个结果。

㉒ 上引"罗宾逊-科勃",同前,页 1.8。

㉓"说异语的神恩"。异语又译为方言、语言及舌音等。说异语的神恩 glossolalia 是保罗在《哥林多前书》十二章所列的九种神恩之一(林前 12:8—11)。—编注

㉔ 奥特,《思与在》,同前,页 171 以下。

㉕ 一般认为,海德格尔的思想"转向"发生在本世纪三十年代,以一九三〇年的演讲《论真理的本质》为标志。——译注

㉖ 指海德格尔在一九二七—二八年间做的演讲《现象学与神学》,此文首次发表于一九六九年 *Archives de Philosophie*《哲学档案》,卷三十二,页 356 以下;后收入海德格尔的论文集《路标》,一九七八年扩充第二版。约纳斯作本文的演讲时(1964 年),海氏的文章尚未发表。——译注

㉗ 上引"罗宾逊-科勃"(英文原版),同前,页 24,"萦绕于怀地暗示性的"(hauntingly suggestive)——在德文版中没有此说。

[法]布里托

天主教神学对海德格尔思想的接纳问题*

天主教神学一度经常批判海德格尔对真理和神圣的历史－历事性(historialité)的陈述。[①]开初，特别在《存在与时间》(1927)备受关注的时候，人们将海德格尔看作一位新人类学的奠基人，这种新人类学中断人与上帝的关系——因此是一种应拒斥的人类学。[②]例如皮茨瓦拉(E. Przywara)担心，海德格尔的思想"只会将一种悲剧性的英雄主义注入狄尔泰的'历史性'中"。[③]在《存在与时间》出版后的数年内，海德格尔在授课中强调，保罗的时间经验与希腊的存在理解相抵触，甚至接受路德派对天主教关于《罗马书》一章20节的解经的批判，这只能令天主教神学家对一种看来重新联合路德派对形而上学的否定的思想更加反感。[④]

在《存在与时间》之后发表的著述中，海德格尔的思想视野从人类学向"本体论"偏转，[⑤]引起了天主教神学家们的注意；由于传统的关系，天主教神学家对所有更新存在问题的尝试充满兴趣。他们思忖，我们能不能通过海德格尔以一种更本原的方式提出本体论问题，由此建立一种新的形而上学？然而随后便明白，这一问题不可能在海德格尔的思想中找到所期待的答案。因为海德格尔所关注的并不

是把具有整体性的在者带入超验存在,而是在人的此在中思考存在的"此"。通过强调存在与人、人与存在的关系,海德格尔得出如下结论:"只有伴随具有存在理解特征的别具一格的显露(Erschlossenheit),存在才'在'"。按照这种见解,存在总已参予了此在,没有此在的联系,存在就不可能被思考。

一、德语神学界的接纳方向

人们越来越看到,海德格尔的"本体论"无意于形而上学的理解,而愿获得先验的澄清:它并非是一种至高的、实体性的存在学说,而是对某些让在者相遇的可能条件的确定。天主教界有人指摘这种本体论,认为它没有砸碎康德"主观主义"的枷锁。因此,讨论的关键在于弄清,对存在的纯先验的理解是不是海德格尔之路的一个过渡阶段,或者——作为与他的出发点不可分离的联系——此理解在他的哲学中心是否不可避免?巴尔特(Timotheus Barth)倾向于第一种情况[7]。与之相对,戈尔特(E. Coreth)认为,先验探问是海德格尔本体论的一个本质因素[8]。依据第二种情况,海德格尔对此在的完结和历史性的强调,包含着一种关于存在的完结概念——存在只显露为历事、历史的真理[9],对此纳伯(A. Naber)得出如下结论:"我们应该将一种仅仅是历史和完结的真理看作是自身矛盾的来加以拒绝。"[10]

在第二种意见使解释者接受的根据上,问题变为:不再追问海德格尔的本体论是否提出了一种对存在的纯先验探问,而是在置换海德格尔初衷(不是不去理解他)的同时,去寻找进抵"超验的"、实体的存在的方式,而不必要参照(作为"先验"存在)的此在。[11]在此一路向上,穆勒(Max Müller, 1906-1991)发现,海德格尔所谈论的存在仅仅是在人之中开辟先验视野的"光",这光并不是上帝[12],但它作为请求我们、要求我们回应的召唤(Anspruch)却来自上帝。[13]穆勒认为,没有什么能阻挡这种召唤把我们带向此召唤之源:呼唤我们的上帝那里。[14]穆勒在一种对事物的"本质"认识中寻找达到超验上帝的出发点,他认为自己在此期望的并不是事物的"相对本质",而是它们的"绝对本质"[15]。然而,这种直接超越对终有一死者及其本质的认识,转向对超验存在的认识,有可能——在将客体认识的先验条件问题搁置一旁的情况下——把我们带回到某种前康德形而上学的视点上。[16]

与穆勒相比，海德格尔的另一位亲传弟子洛兹(J. B. Lotz, 1903－1992)更清楚地认识到，走向存在的道路在后康德时代不应躲避先验的思考。[17]像穆勒那样，洛兹希望"绕开"先验存在而达到超验存在。为此，他突出了两者之间的差异：先验存在"内在"于人，因此他认为存在具有产生某些行为的能力，在这些行为中，先验视野向认识和人的意愿敞开；与之不同，超验存在"高于"人，因为对人来说，无论以何种功能，都无法确定超验存在。在充分澄清这种差异之后，洛兹坚持认为，思考"内在"于人的存在时不应忘记高于此在的存在，反之亦然。[18]洛兹将先验视野的开启视为一种我们不能抑制的给予，因此可把一种自由置入此一给予之源。然而确切地说，这种自由与给予者的本质恒定性、"实体性"相悖。

初一看来，洛兹搁置先验存在的尝试与海德格尔在下面所说的话并不是没有关系的："如果我们在存在之后独自思考，那么问题本身就以一种确定的方式把我们与存在扯离"。[19]但实际上，"问题本身"并没有把海德格尔引向实体的和永恒的、被思为短暂在者之基础的某个他。按照海德格尔的看法，我们应放弃"作为在者之基础的存在，为了使给予在退出的释放中从这种退出过程产生出来"。[20]海德格尔认为，这同给予的给予者无关，它只涉及给予存在，同时将我们交予时间的事件(Ereignis)之发生/来临。在洛兹看来，使一种哲学获得神学解释的必要条件在于对神圣自由的完整认识：只有所有在者和此在本身的自由——一种包含实体和位格的自由——才与上帝相称。[21]然而海德格尔谨慎地绕开向某种实体性存在的所有通道，在完全认为我们不能支配事件的同时，避免正面肯定某种作为给予之源的至高自由，因此海德格尔的思想显然不遵循洛兹指出的神学标准。[22]洛兹的先验探问同样有其局限，主观性在此仍有外在于存在、避开存在理解的危险。用黑格尔的话说，存在在洛兹那里有其外在于存在的中介，[23]先验层次肯定不能被取消；但它应——被一种返回(Kehre)——理解为存在的意义自动产生的场所。

拉纳(K. Rahner, 1904－1983)像他的耶稣会同道洛兹一样，参加过海德格尔的研讨班[24]，在青年时代写的一篇文章中，他试图把自己归属于海德格尔的哲学。[25]在拉纳看来，向虚无的超越在海德尔那里变成了表达的条件，以便使存在在此在的存在亮光中显现出来。海德格尔的本体论问题只有为通达虚无时才超越各种存在。拉纳发现，按海德

格尔的看法,"纯粹存在与纯粹虚无同一"。[25]否定(non)先于肯定(oui),绝对存在的问题甚至不能被提出。依拉纳之见,海德格尔哲学的发展暗示出"存在本身,而不仅仅是存在的人类概念的纯粹和单纯的完结"。[26]此在解释在时间性、死亡、虚无的视域中陷入了死胡同。同样,这种此在分析在逻辑上应该拥有的"不是一种本体编年史(ontochronie,出自海德格尔本人的语汇),一门显示存在的意义就是虚无的学科"。[27]但拉纳又说,"如果在这种分析的最终阶段,超越人类的先天始源应该显现自身为绝对的无限性,[28]那么海德格尔的哲学就吸收了最深刻的宗教意义。在这种意义上,将人从纯粹观念中抽出,将他投入自身的生存和历史中,就像海德格尔所做的那样,总之就是有准备地,使他预先注意到神圣启示的——历史的、生存的——事实。"[29]这些正是拉纳在《圣言的倾听者》中提出的宗教哲学问题的门径。拉纳用某些词汇介绍该著作的方法,在我们曾提及的那篇文章中,他用这类词汇来描述海德格尔的生存分析。[30]然而,在试图显示存在的终极意义不是虚无,而是人类向绝对存在的所有肯定运动中所领会的上帝时,他与(他所理解的)海德格尔分道扬镳了。[32]

论述海德格尔的那篇文章,以及《圣言的倾听者》对海德格尔所谓的"虚无主义"的反驳,假定了《存在与时间》提出了与拉纳相同的问题,即如此(comme tel)和在其整体性中的存在问题。[33]但事实上,海德格尔的思想是从一个在海德格尔看来与传统形而上学问题十分不同的问题中展开的。[34]同样,海德格尔的"无"不能像拉纳希望的那样,在形而上学的一种虚无主义的意义上得到解释。[35]拉纳解释的局限至少部分表明,后期海德格尔的大部分著作在那个已出版的时代还没有被理解。

与拉纳在《宗教学研究》上发表研究海德格尔的论文同时,巴尔塔萨(H.U. von Balthasar, 1905 - 1988)——本世纪用德语写作的另一位伟大的天主教神学家——在《时钟》上发表了一篇短文《从天主教观点看海德格尔哲学》。[36]巴尔塔萨认为,存在越是趋近虚无(即它越接近终结),它就越具精神性。精神是这样一种完结,当精神真正在存在的范围内,存在与虚无相互吻合[37],海德格尔的论题可表达为如下公式:完结 = 精神,虚无 = 存在。[38]巴尔塔萨认为,作为在哲学上对基督教的东西的破坏,海德格尔关于完结的思想同时显示出明显反基督教的一面;因为它暗示,精神获得其实现不是依据上帝,而是依据虚无。[39]与海德格尔相反,应该坚持时间性的完结之于上帝的依赖性。[40]这样的完结

并不是完美的同义词，[41]因此不可能企望，某一存在越是完美，它就越趋完结。年轻的巴尔塔萨得出结论说，海德格尔通过把虚无绝对化，也就阻断了这一"绝对"为某些将人置入完结的道路，即透过焦虑、忧心、死亡的经验所把握的。[42]

中年的巴尔塔萨强调，《存在与时间》及它将此在的真理解释为死亡之完结、解释为时间性的做法，并不能真正地开拓对存在的视野；但他又补充说，海德格尔的视点很快转向了本质：存在的显现。[43]巴尔塔萨坚定地认为，海德格尔依据著名的返回所表达的思想是对一种可能的"荣耀"哲学最富效果的现实贡献。面对所有的直接有神论，这种思想事实上严格地按照内存差异的神秘展开思想。[44]但不幸的是，巴尔塔萨认为，海德格尔没有把差异视为被造特征的迹象，因此，他无法真实地将基督教的财富整合到本体论中，复又从差异掉进了一种同一性中。在海德格尔的差异中，没有任何的存在类比(analogia entis)，倒有一种产生差异同时包含差异的同一性。[45]在《存在与时间》中，此在的时间结构引向一种存在和真理的完结，在随后的著作中，存在显现为投射(jet)的根源。据巴尔塔萨认为，海德格尔的返回只显明对立面的同一。[46]在指出海德格尔将某些神圣行为的特征赋予存在的同时[47]，巴尔塔萨并没有充分注意到海德格尔区别上帝与存在的努力，没有意识到他对泛神论的改装。尽管有这些批判，巴尔塔萨似乎比洛兹或拉纳更接近后期的海德格尔；他对荣耀和存在恩赐的强调，使我们就像看清马塞雷(Maréchalien)的托马斯主义那样，看清了海德格尔的"转折"带来的神学承诺。

在与海德格尔的长期对话中，施埃韦尔特(C. Siewerth, 1903－1963)经历了年轻时代对海德格尔的狂热追从到后来越来越强烈的批判态度。他显而易见地期待自己的老师在思想上、特别是在关于上帝问题上有一个转变。在一九五七年的一次关于"海德格尔和认识上帝"的讨论会上，施埃韦尔特指出，海德格尔促成的神学与哲学的根本脱节构成了有限的非法侵入。[48]但在同一篇文章上，施埃韦尔特出人意料地在海德格尔方法和阿奎那证明上帝的形式结构之间建立了一种平行关系，[49]同时全然认为，海德格尔拒绝走出最后一步，即将存在——鉴于其否定性，它渴望存在——从与存在者上帝的关系中分离出来。[50]与海德格尔相反，施埃韦尔特注意到，存在的悖论(存在是所有在者的亮光，但如果我们将存在在其本身内视为外在于所有的在者，则它显现出非

现实性)要求超越,直到在自身内接受纯朴性的存在,直到上帝。[53]

四年之后,施埃韦尔特重新考查海德格尔与上帝问题的关系,并指出,海德格尔的思想受到一种源自康德批判的被掩饰了的限制的影响。[52]另外他还认为,海德格尔在把西方思想史解释为存在的遗忘过程的同时,在黑格尔三段论的意义上有接通某种否定性灵知(gnose)的危险。[53]但施埃韦尔特认为,海德格尔有理由说,应放弃"自因(causa sui)之上帝"。施埃韦尔特指出,尽管有许多含糊之处,但海德格尔所阐明的思想最终只有通过信仰(一种在思想中相信通过存在展开而给予的信仰)恩宠的持久影响才能被解释。[54]在认为海德格尔与"有神论"(同时也与"无神论")的距离并不意味着他必定选择泛神论的同时,[55]施埃韦尔特依据海德格尔的运思作出了比他的朋友巴尔塔萨更细致的辨析。[56]

在一九六四年的一篇文章(首先发表在记念施埃韦尔特的一本文集中),[57]韦尔特(B. Welte, 1906-1983)在他的老师海德格尔的思想中走近上帝问题。[58]该文指出,在《存在与时间》的一次讨论会上,海德格尔"以充满洞察的方式"先人一步,[59]他在那次讨论会上解释了有(Es gibt Sein)的说法。他强调指出,在开始的时候,他想写成大写了母的Es(它)。韦尔特告诉我们说,海德格尔将Geben(存在给予)理解为事件(Ereignis)。事件是一种给予,但不是一个在者给别一个在者的给予,给予和所给之物(存在者之外)就是存在。但Es(它)呢?"它"给予,正在给予,同时表现出自身隐匿;它似乎远离在者,因此,命名它比命名存在及其属性还难。韦尔特在一九六四年写道:"可能,这就是在不损害它的情况下命名那不可言说者的最细致的努力了。"[60]

在后来研究同一主题时,韦尔特放弃了这种解释。[61]事实上,在海德格尔对匿名之Es的运用中发现一种指示位格之上帝的方式(洛兹曾清楚地指出过)是困难的。[62]但韦尔特认为,海德格尔有理由指出,对"至高"(Haut)的期待不应该被理解为某一存在之夜"背后"的在者的可役使的生存。这样一种"背后之此"(là-derrière)并不在(gibt es nicht)。一个代表"背后之此"的在者必须重新以存在之夜为前提。[63]但韦尔特又补充说,在存在的役使中,人同时为期待神圣而准备自己。[64]这些源自存在的令人鼓舞的消息重新把人带向存在的奥秘,带向朝拜上帝的可能之所。[65]韦尔特坚持认为,我们在海德格尔的期待中看到了这点。我们能将海德格尔的期待与基督教的希望联系起来吗?

一九七二年，布莱希特肯(J. Brechtken)试图依据此在的存在来澄清人与上帝的关系。[66]他发现，在海德格尔看来，存在在其本身历事性的基础上总已处于达到思想的点上。因此，思想在存在到来的希望中被唤起。布莱希特肯指出，"存在的未来结构(Zukunftsstruktur)符合此在的希望结构"，[67]正是在此语境中，布莱希特肯置身于上帝问题。他认为，存在到来产生的希望符合使信仰者与正在走来的上帝发生关系的末世(eschaton)期待。因此，上帝问题可以在海德格尔那里确定为一个涌出人之本质的问题。但布莱希特肯指出，人期待的未来不应推导出纯粹的"在期待中存在"(ètre-à-l'expectative)建立在某种确定的有神论之上。[68]尽管他欲依据后期海德格尔的论述协调存在问题和上帝问题，但布莱希特肯坚决反对所有直接将存在概念与上帝观念同一起来的做法。[69]

在一九七四年出版的一本书(见注1)中，施埃费尔(A. Gethmann-Siefert)曾想根据海德格尔的思想整体来弄清哲学与神学的关系。作为实证科学，神学构成对上帝的历史经验的解释，而哲学探问的，是使这类经验成为可能的基础。[70]自身存在的完结将此在置入某些对意义的历史经验中，因此可以认为，在"处于有限超越经验"与"依赖于实证启示的上帝经验"之间，存在着某种亲近性。[71]

在一九八〇年出版的一部著作中，舍夫勒(R. Schaeffler)同样坚持两种经验之间的亲近关系。他指出，按海德格尔的看法，将人置身于先验视野之开放中的事件，可被把握为请求(Anspruch)与不应得之恩赐(Gunst)的统一。舍夫勒观察到，神学家在此不能只考虑《新约》关于法律与恩宠的关系。[72]如果我们注意到，海德格尔将人的思想本质断定为感恩(Dank)，海德格尔的语言概念显示某些宗教特征，甚至包含着对《圣经》的依稀回忆，那么这种亲近关系就更加清楚。[73]舍夫勒相信同各特的语言理解与越来越显著地将人的思想视为对存在之言的回答的海德格尔的倾向之间，存在着一种联系。在对语言的神学探讨的某些方面继续在海德格尔的哲学中发生作用的范围内，舍夫勒毫不犹豫地认为，海德格尔哲学具有某种"隐匿神学"的姿态。[74]舍夫勒指出，在海德格尔那里，圣化(Sacré)与上帝之间的差异不仅合乎存在的"它"与所给予之存在之间的差异。[75]但他认为，海德格尔小心避免所有向某一实体性存在、给予的给予者的过渡[76]。根据海德格尔，存在的给予应该根据事件的先验发生来理解；相反，舍夫勒证明说，神学家与天主教的哲学

家把先验存在("敞亮")引向超验存在;他们强调本体论之于先验哲学的优先性,因为他们认为,存在应该在自身内具有优先性,以便能够随后根据这种存在的完满自足性在某种无偿的屈尊中成为人类认识的"光"和"视域"。[77]

在一九九二年研究海德格尔和荷尔德林的一册书中,波伦(Stephanie Bohlen)依据存在的经验探索神圣经验的基础。他强调说,存在的思想和上帝的思想——或者更确切地说,具有神圣的思想——是彼此联系的,都与上帝在历史中的实际启示的事实无关。一方面,在形而上学上,当我们将存在理解为基础,将神圣理解为自身奠定的基础时,对存在的解释总与对上帝观念的解释关联。另一方面,上帝问题对海德格尔来说总是确定的,[78]尽管他坚持对上帝的信仰与存在问题分离。[79]正如他本人说过的那样,没有神学来源,他就不可能到达自己的思想之路。[80]在他第二本"重要著作"《哲学论文》中,海德格尔利用整整一章来论述"终极神"。[81]这一主题对于海德格尔关于存在史的思想如此根本,以致于人们能够认为,此终极就是"关于隐密上帝的神秘神学"。[82]

波伦正确指出,海德格尔在那里所转向的上帝并不是基督教的上帝。[83]他认为,上帝与这一终极毫无共同之处,基督教与形而上学的亲密结盟有多久,形而上学的上帝概念就会以"上帝的哲学之名"(即以惟一的可能)持续多久。[84]波伦指出,天主教以往对海德格尔的接纳,希望藉海德格尔对存在历史性的强调来坚持存在(本质)与永恒的统一。在判断这样一种分析与海德格尔的意图根本相悖之后,波伦愿意指出,根据基督信仰,受造物依然"热切地"盼望"上帝子女的显扬"(罗8:19),受造物"都一同叹息,同受产痛"(罗8:23)。因此在向未来的开放中,受造物都正在诞生(noch im Entstehen);当上帝在成为受造物中展现自身的时候,受造物的历史便代表着一种开放的历史,它不会在向原始被给予之物的纯朴返回中乾涸。没有什么东西能够阻挡信仰者渴求刻在受造物中的拯救,渴求上帝。波伦认为,一种寻求从这种经验出发与海德格尔对话的神学,不仅应该承担它本身的历史性,以便承认所有的真理都"仅仅"是历史的(geschichtliche)真理,而且同时应该表明,拯救的希望在何种根据上使我们具有足够的自由,以便去探问所有的历史真理,敢于常新地与存在迎面相遇。[85]

二、法语神学界的探讨

在法语神学界，马里戎(J. L. Marion)努力表明，在上帝退出和所有“偶像”之外思考基督的上帝为什么需要不仅克服形而上学的传统，而且需要克服海德格尔对该传统的复兴。马里戎认为，与海德格尔的愿望相反，基督教的上帝不能被思考为一位在者，他是卓越者。[86]然而，马里戎在海德格尔关于独具一格的退隐的思想中发现了“一种间隙的形成”[87]。他认为，这种慈父般的间隙(指向圣三的奥秘和神圣的关系)与Geben(独具一格的退隐事件)建立一种关系，在这种关系中，不可化约性在一种彻底的神学思想与一种使存在之为存在的思想之间越显著，它们彼此的适合性就越大。[88]马里戎认为，间隙与事件的关系不能直接规定，只能间接规定。但他说，这与某种通常意义的类比无关。马里戎喜欢谈论一种间隙的增强，这种增强将独具一格的退隐置入间隙之间隙中。[89]马里戎认为，应该避免类似性对类比关系的占有。[90]

藉马里戎的著作重读海德格尔，维尔古雷(R. Virgoulay)完成了一本论著，他在该书中注意的是海德格尔对存在优先性的两种可能解释。或者，存在是绝对强制的——在这种情况中，对上帝的思想服从于存在的命运；或者意味着，神圣上帝的到来在存在的视野中是必然的，存在是接待此到来的场所；存在的优先性指示出我们思考上帝的必要条件，但是，这样的条件根本不是为了上帝和他的到来而确定的。[91]马里戎拒绝第二种解释，他认为，这种解释缓和了海德格尔文本的偶像崇拜力量。[92]在一种布隆德尔式的视野中，[93]维尔古雷反驳说，应该注意到我们认识上帝的某些条件。如果认识上帝可以摆脱这些条件，那是因为某种例外而使它失去认识特征。[94]“为什么一开始就怀疑超验人类学是偶像崇拜呢?”[95]维尔古雷分析说，在海德格尔那里，认识上帝的条件可能以偶像崇拜的方式发生作用，“但是它们必然地和在所有的情况中都如此吗?”[96]这些可能性条件，“因受造物的美好而从受造物显现出来，它们不仅并非必然地产生偶像崇拜，而且能够以一种真实性运用于上帝问题，这种真实性使这些条件在增强的情况下成为启示本身的条件。”[97]

在一项努力倾听作为神学家的海德格尔的工作中，拉封(Gh. Lafont)对海德格尔排斥创造题材并不感到意外。[98]该题材与依据太一思

想的世界相吻合 但拉封认为,海德格尔的哲学可被解释为太 传统的新"变种"[9] 他接着认为,我们可以由此了解,这种哲学给那些厌恶本体论论断,常常对概念失去信心的神学家提供支持[10]根据拉封,如果海德格尔的思想与神学存在某种交汇,那么,这种交汇的实现止是由于倾向于把太 -视为完全外在于至高存在本身的神学传统,即围绕于冥思神学的智慧使然。[11]尽管他将海德格尔的探讨视为太 思想的 -种变种,拉封仍将海德格尔在事件和有(es gibt)之间建立的联系视为对基督教的 -种模糊回忆的成果 他指出,在太 -思想的非基督教传统中,我们看不出有什么允许我们将某 -指向给予的方向与至高的象征联系起来。相反,基督教神学带来了 -种冲破太 -思想的恩宠题材。同样,拉封认为,海德格尔关于居有与剥夺(Ereignis / Enteignis)的互先性,可以被神学家理解为 -条进抵在十字架上显露自己的给予者的道路。[12]

尽管从 -位信任概念的思想家(黑格尔)那里学到了很多东西,居巴尔(Fr Guibal)依然尝试吸收海德格尔的贡献。他认为,源自海德格尔思想的核心态度是非中心(decentration)态度。这种态度最终导向接受它所照亮的所有本体客观化之差异的根本"在场"。处于中心的是皈依的运动本身,通过皈依,自由能够关注向它所不是之物的过渡。[13]在哲学上,这 -态度由思想与存在的活生生的联系所指引。在宗教上,它表现在某种对教义建构的不信任,对神圣者和上帝的可能到来的倾听中。居巴尔认为(在此他的立场与马里戎的解释相对),海德格尔态度的本质在于,"拒绝所有偶像崇拜式的确定和绝对化";[14]与客观化的传统相反,它告诉我们,被理解为某物的在场像迹象 -样隐去自身。

然而,居巴尔批判将海德格尔的思想当作"神秘宗教"的倾向,在神秘宗教中,他认为存在着 -种很容易与惟 -的整体化理性等同的对理性的本能拒绝。[15]海德格尔无疑对坚持常常不为人重视的差异权利作出了自己的贡献,但随之,理性的统 -亦被抛弃了。[16]同时产生了某种独断:对存在原始性的强调并不能使实效完结的领域"具有"(laisser-être)存在的全部真理性。[17]同样,居巴尔以 -种具体化和划 -化的视野来看待海德格尔思想已经开始标示之路线的创造性延伸。[18]

在 -篇比较海德格尔与帕斯卡尔的文章中,比劳尔特(H Birault)看重断裂更甚于连贯 他同时强调海德格尔以前的基督教生存之名所描画之物的含糊性和不稳定性。[19]说它含糊,是因为这种存在是第 -亚

当的，或者是罪人的。说它不稳定，是因为在堕落之后，他不能拥有前基督教的单纯生存。因此，将某些应该作宗教概念来解释的原始观念说成是宗教中之物，是虚幻不实的。这并不意味着比劳尔特执意收回在他看来将上哲学问题的方法论无神论。[10]他告诉我们，海德格尔得结论说，基督教信仰与哲学之间存在着一道不能填平的鸿沟。[11]在自因存在（Ens causa sui）的领域，一个既不神也不圣的上帝进入了哲学。海德格尔宣称，人不能向这位上帝祈祷。比劳尔特又说，信仰者的信仰从来没有承认过这位哲学家的上帝是一位爱的上帝。因此，另一种思想，"一种可成为未来之思想的不解除神学的思想"应该抛弃形而上学的上帝，让它停留在自身内，以便让一位更加神圣的上帝到来。"海德格尔所做的，正是帕斯卡尔所不为的，对于帕斯卡尔来说，基督教的上帝'依然是'——在无限压缩的情况下——有神论的上帝。"[12]

在这种语境中，比劳尔特却想到了海德格尔的某些论述，这些论述认为，没有任何上帝意义的存在"代表着一种开放的向度，只有在这种向度中，与一位真正神圣的、外教的或基督教的上帝的可能性相遇才能发生"。[13]海德格尔认为，神圣的事件源自存在的真理，诸神变成真正的神。但比劳尔特指出，在信徒看来，海德格尔的神圣记忆总使我们无缘于"由被钉十字架之基督带来的惟一拯救的圣洁"。[14]比尔特提出的分析常常具有很强的穿透力，[15]但他对神学哲学的拒绝太过极端，我们可以向他提出一个双重的责难：一方面，他忘记了真正的神圣性不能完全匿藏于有理性的受造物中；另一方面，他没有表明，一种真正的超自然之光能接通哲学思考的成果。

在一部参照并排除比劳尔特的"帕斯卡尔态度"的著作中[16]，克莱施（J. Greisch）认为，神学与海德格尔的关系并没有得到完全解释。他指出，新一代阅读海德格尔的神学家最终发现了真正的相遇领域：这个相遇场所在于"以海德格尔指出'什么召唤思'之问题所具有的相同根本性，神学家提出了'神学上什么召唤思？'的问题"。[17]克莱施在与海德格尔进行"不带宗教色彩的论辩"中，发现了改变气氛的重大征兆。他认为，在神学吸收海德格尔的最初阶段，"宗教的思想纲领被思想的真正工作取代了"。在天主教方面特别表现在，"存在类比似乎提供了一种神学探讨的模式，决定性地平衡了理性与信仰的要求"。[18]但克莱施认为，海德格尔在马堡时期的讲授表明，他"误解了一种已经堕落为教派口号的类比学说"。[19]克莱施接着认为，海德格尔对自身工作中立性的

强调,包含着"给热切希望将海德格尔的哲学归于自己门下的神学一份通知"。[120]此一"中立性将神学带向了自身基督性的问题——,它悖论地引出一种新的差异性,这种差异性使神学异于一种基督教的宗教哲学或一门宗教的人文学科"。[121]当神学承担自身的差异性时,它就更易于发现海德格思想的本来目标

在这条路线上,克莱施指出,只有经过分辨海德格尔本人关于存在与上帝、甚至神性与圣化之分离的模式之后,真实神学的功能问题才会更加清楚。"在这种意义上,神学受到海德格尔的强烈批判,即使神学依仗着他的哲学"[122]。在这种语境中,克莱施提醒说,海德格尔所理解的圣化与宗教经验无关,它属于本体论的词汇。[123]在海德格尔看来,存在"看护着"我们;神圣不是别的,它就是存在的这种看护。[124]但根据克莱施的看法,应该避免将海德格尔的圣化问题当作一种简单的偶像崇拜;"任何看护都不比接受存在现象者更冷漠,因此不可能从中看到吸引或征服的作为"。[125]但克莱施认为,探问阻碍海德格尔将存在之看护与某种面貌联系的理由是必要的。海德格尔的思想之路无疑假设了与一种比人更宽阔之真理的相遇;"但这种相遇排除了对神圣面貌的观看"[126]。然而,克莱施并不拒绝将海德格尔的存在召唤与上帝圣言的邀请联系起来,同时将两者作出区分。作为结论,他把巴特对黑格尔的评价应用于海德格尔:"我们应欣然地将他理解为他曾是的:一个重大的问题,一种重大的失望,不管如何,它可能也是一种伟大的允诺。"[127]

三、结论性反思

作为结论,我们将指出一位新近的意大利作家在天主教对海德格尔之吸纳问题上得到的"结论"。在这本针对海德格尔之宗教问题的著作中,维蒂伊斯(P. De Vitus)发现,如今很难维护存在与上帝在本体论神学上的同一。[128]他认为,一切都已过去,就像海德格尔曾提醒那些关心宗教与基督教经验之未来的人不要把这种经验与形而上学一类的东西联系起来一样。[129]维蒂伊斯接着说,对这种提醒可能有两种不同理解。第一种包含某种分裂:它将存在与神圣的向度脱钩。[130]马里戎不仅拒绝本体论神学的上帝,而且当他认为存在支配在存在中被视为在者的上帝时,与海德格尔的存在思想保持距离。[131]第二种理解与第一种形成反衬,它对存在与上帝作出区别。这一方向尤其表现在韦尔特那里,

他关于现象学之差异的观念以一种修改了的形式重复海德格尔就形而上学的上帝与神圣的上帝所作的区分。维蒂伊斯认为，在韦尔特看来，上帝在严格的意义上不是一种本体论或形而上学的反思观念，而属于宗教经验的范围。[132]

维蒂伊斯认为，海德格尔的《哲学论文》为这种讨论提供了某种澄清。与马里戎对海德格尔偶像崇拜的指摘所暗示的不同，《哲学论文》所强调的"终极神"并不是一个简单的在者。但我们不能，也不再能将它与存在同一；这类同一具有本体论神学的特点。[133]海德格尔写道："上帝既不是'在者'，也不是'非在者'，我们不应将它等同于存在。"[134]存在被思考为两者之间(Zwischen)，"存在不能在上帝内奠定"。[135]与之相对，"终极神"需要存在。[136]但维蒂伊斯指出，终极神仅仅将存在作为转移地来需要，这与在者对存在的依赖没有什么共同之处。在这种语境中，维蒂伊斯引述了海德格尔的一段话，这段话说，存在"显明自身为通往终极神之路的迹象"(als Wegspur des letzten Gottes)[137]；维蒂伊斯解释说，这暗示出，终极神在存在"之外"[138]。他认为，在此我们发现终极神的观念在海德格尔的思想中显现出深刻的理性。海德格尔坚持存在的完结性，以便避免包含在它自身的循环中的唯心论哲学这一绝对的无限。[139]因此，存在向上帝的诉求可避免存在封闭于自身内。如果上帝是一种简单的在者，存在很可能有与一种包含性之整体性发生混淆的危险。海德格尔也将存在的完结与终极神紧密地联系起来，他写道："在终极神的标志中，存在的内在完结展露出来了。"[140]

维蒂伊斯指出，海德格尔还将终极神视为基底(Gestalt)、形象；例如，他断言，事件是"存在真理在终极神之形象中的本质开展(Wesung)[141]"。据维蒂伊斯认为，这里所考虑的观念，即将上帝视为存在之神秘藉之显现的"形象"，我们在韦尔特那里曾碰见过。[142]但维蒂伊斯觉得，韦尔特对形而上学的解除并不比海德格尔做得更"彻底"；因为他求助于被海德格尔明确地列入本体论神学史的思想家艾克哈特大师。另外，海德格尔的"彻底性"毫无保留地将所有的基督教列入形而上学的本体论神学史，以及由此列入存在的遗忘史中。[143]维蒂伊斯认为，无论海德格尔与基督教的关系将会如何，[144]从哲学上看，问题依然在于：海德格尔赖以摆脱形而上学的彻底性是否会使思想冒着陷入非理性主义的危险？海德格尔之存在的深不可测的特点有否与他的根本不明确性混为一谈？这种极端的不明确性为了摆脱绝对唯理论是否付

出的代价太高?[44]

谭立铸译

[注释]

* 本文选自耶稣会神学院教授组出版的季刊《神学新杂志》(NRT),119(3/1997),Bruxelles,页 352-374。 —编者注

① 概观天主教对海德格尔的接受问题,可参阅 A. Gethmann-Siefert, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Heideggers*《哲学与神学在海德格尔思想中的关系》, Freiburg / München, 1974, 页 241 266; R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? M. Heidegger und die katholische Theologie*《思想的虔诚? 海德格尔与天主教神学》,Darmstadt,1978。

② 参阅 A. Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie M Heideggers*《悲剧性生存——论海德格尔的哲学》、Freiburg,1935; J Möller, *Existenzialphilosophie und katholische Theologie*《存在哲学与天主教神学》,Baden-Baden,1952。

③ E. Przywara, *Drei Richtungen der Phänomenologie*《现象学的三种方向》,见 *Stimmen der Zeit*《时代之声》,115(1928),页 252-264、261。同时参阅这位作家对海德格尔的批判: *Theologische Motive im philosophischen Werk M. Heideggers*《海德格尔哲学著作的神学题材》,见 In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit, Nüremberg,1955,页 55-60。

④ 参 R. Schaeffler, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*《哲学与天主教神学的互相关系》,Darmstadt,1980,页 236-239。

⑤ 只有当存在为了在"此"而需要人的时候,人类学才将人纳入主题。

⑥ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Gesamtausgabe, 24)《现象学的基本问题》(全集,24), Frankfurt, 1975,页 24; J. - F Courtine 译, *Les problémes fondamentaux de la phénoménologie*《现象学的基本问题》,Paris, 1985,页 36。

⑦ 参 T. Barth, *Heidegger-Ein Durchbruch zur Transzendenz?*《海德格尔,超验的突破者?》,见 Wissenschaft und Weisheit ,12(1949),27-44。

⑧ 参 E. Coreth, *Zum Verhaltnis Heideggers zu Hegel*《论海德格尔与黑格尔的关系》,见 Studi filosofici intorno all'《esistenz a》, al mondo, al trascendente, coll Analecta Gregoriana,67,Roma,P.U.G.,1954,页 81-90。

⑨ 参见 Auf der Spur der entflohenen Götter? *Heidegger und die Gottesfrage*《寻找上帝隐去的踪迹? 海德格尔与上帝问题》,见 Wort und Wahrheit ,9(1954),页 107 125,此见页 115。

⑩ A. Naber, *Wahrheit und Seinsdenken bei M. Heidegger*《真理与海德格尔的存在思想》,见 Studi filosofici intorno all'《esistenz a》, al mondo, al trascendente,同

前,页45 58,此见页57。

⑪ 参 J.B. Metz. *Heidegger und das Problem der Metaphysik*《海德格尔与形而上学问题》,见 Scholastik ,28(1953),页1-22,此见页20以下;R. Schaeffler,《哲学与天主教神学的互相关系》,同前,页243-244。

⑫ Müller 注意过,海德格尔本人在某一时期曾试图指出本体论差异与神学差异之间存在的差异。参 M. Müller, Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik《生存哲学——从形而上学到历史》,Freiburg / München.19864,页86。

⑬ 参 M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*《当代精神生活中的生存哲学》,Heidelberg,19643,页101以下。

⑭ 同上,页113以下。

⑮ 同上,页75-84,此见页76。

⑯ 参 R Schaeffler,《哲学与天主教神学的互相关系》,同前,页244。

⑰ A. Gethmann-Siefert.《哲学与神学在海德格尔思想中的关系》,同前,页248-249。

⑱ 参 J. Lotz, *Mensch - Zeit - Sein*《人-时间-存在》,见 Gregorianum ,55(1974),页239-272,435-540,此见页250以下。

⑲ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*《走向思的事》,Tübingen,1969,页10;参J.B Lotz, *Martin Heidegger et Thomas d' Aquin*《海德格尔与阿奎那》,Paris,1988,页34-35。

⑳ M. Heidegger,同上,页6。

㉑ 参 J. Lotz, *Philosophie als ontologisches Geschehen*《作为本体论事件的哲学》,见 Studi filosofici intorno all'《esistenz a》, al mondo, al trascendente,页59-80,此见页76。

㉒ R. Schaeffler,《哲学与天主教神学的互相关系》,同前,页244-245、249-250、259。

㉓ 参 L.B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*《类比与历史性》,Freiburg,1969,页361 362。

㉔ 参 H. Ott, *M Heidegger. Éléments pour une biographie*《海德格尔——传记》,Paris,1990,页281。

㉕ 该文最初用法文发表。一九四〇年登载在 份杂志上,这份杂志奇怪地将该文署名为 Hugo Rahner, Karl 的兄弟(和同会会士)。 个月后,该文的英译复名为 K. Rahner。参 K. Rahner, *The Concept of Existential Philosophy in Heidegger*《海德格尔关于生存哲学的概念》,见 Philosophy Today ,13(1969),页126-137。

㉖ K. Rahner, *Introduction au concept de philosophie existentielle*《生存哲学概念导论》,见 Recherches de Science Religieuse ,30(1940),页152-171,此见页167。

㉗ 同上,页168。

㉘ 同上

㉙ 同上。

㉚ 同上，页 170－171。

㉛ 参 K. Rahner, *L'hommeà l'écoute du Verbe*《圣言的倾听者》, Paris, 1968, 页 70。

㉜ 同上，页 116　117。参 R. Masson, Rahner and Heidegger: *being*, *hearing*, *and God*《拉纳与海德格尔：存在、在者与上帝》，见 The Thomist ,37(1973)，页 455－488，此见页 472。

㉝ 参 R. Masson，同上，页 472－473。

㉞ 同上，页 474－479。

㉟ 同上，页 480 以下。

㊱ 参 H. U. von Balthasar, *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus*《从天主教观点看海德格尔哲学》，见 Stimmen der Zeit ,137(1940)，页 1－8。Balthasar 后在 *Apokalypse der deutschen Seele*《德国精神启示录》，卷 III，Salzburg, 1939，页 195　315 中对此文作了更详尽的发挥。

㊲ 参 H.U. von Balthasar,《从天主教观点看海德尔哲学》，同上，页 1。

㊳ 同上，页 3。

㊳ 同上，页 6。

㊵ 同上。

㊶ 同上，页 8。

㊷ 同上。

㊷ 参 H.U. von Balthasar, *Im Raum der Metaphysik*《在形而上学的领域中》(*Herrlichkeit*《荣耀：神学美学》, III/1), Einsiedeln, 1965，页 771。

㊹ 同上，页 786。

㊺ 同上，页 784。

㊻ 同上，页 785。

㊼ 同上，页 784。

㊻ 参 G. Siewerth, *Gott in der Geschichte*《历史中的上帝》(Gesammelte Werke《全集》,3), Düsseldorf, 1971，页 266。

㊾ 同上，页 267　271。

㊿ 同上，页 277。

○51 同上，页 278。

○52 同上，页 283。

○53 同上，页 289－290。

○54 同上，页 292。

○55 同上，页 279。

⑯ Siewerth 对《荣耀：神学美学》（同前）作者的影响，参 H. U. von Balthasar, Rechenschaft 1965《解释》, Einsiedeln, 1965, 页 36。

⑰ 参 F. Pöggeler 编, *Innerlichkeit und Erziehung*《内在性和教育》, Freiburg, 1964, 页 177 – 192。

⑱ 参 B. Welte, *La question de Dieu dans la pensée de Heidegger*《海德格尔思想中的上帝问题》, 见 Les Études Philosophiques, 19(1964), 页 69 – 84。

⑲ 同上，页 83。

⑳ 同上，页 84。

㉑ 参 B. Welte, *Gott im Denken Heideggers*《海德格尔思想中的上帝》, 见 Zeit und Geheimnis, Freiburg / Basel / Wien, 19792, 页 258 – 280; St. Bohlen, *Die Übermacht des Seins*《存在的优势》, Berlin, 1993, 页 19。

㉒ 参 R. Schaeffler,《哲学与天主教神学的互相关系》, 同前，页 249 250。

㉓ 参 B. Welte,《海德格尔思想中的上帝》, 同前，页 276。

㉔ 同上，页 277 – 278。

㉕ 同上，页 278。参 B. Casper, B. *Welte und M Heidegger*《韦尔特和海德格尔》, 见 K. Hemmerle 编, Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk B Weltes anläßlich seines 80. Geburtstages, München – Zürich, 1987, 页 12 – 28。

㉖ 参 J. Brechtken, *Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger Die Hoffnungsstruktur des Daseins und die gott – lose Gottesfrage*《海德格尔论历史的超验性——此在的希望结构与无神的上帝问题》, Meisenheim / Glan, 1972。

㉗ 同上，页 131。

㉘ 同上，页 133。

㉙ 与 Brechtken 不同，H. Danner 在 *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*《神性与海德格尔的上帝》(Meisenheim / Glan, 1971) 一书中强调，海德格尔谈论的神圣与基督教的上帝毫无共同之处(同上，页 175 176)。对海氏思想在神学上利用的不信任，因此在 Danner 看来，是不合时宜的(同上，页 167 以下)。参 P De Vitiis, Il problema di Dio in M. Heidegger《海德格尔的上帝问题》, 见 Rivista di Filosofia Neo – scolastica, 67 (1975), 页 24 – 42, 此见页 27 – 31; A. Gethmann – Siefert,《哲学与神学在海德格尔思想中的关系》, 同前，页 259 262; St. Bohlen,《存在的优势》, 同前，页 19 – 20。

㉚ 参 A. Gethmann – Siefert,《神学与哲学在海德格尔思想中的关系》, 同前，页 47 以下、93、135 以下。

㉛ 同上，页 63。

㉜ 参 R. Schaeffler,《哲学与天主教神学的互相关系》, 同前，页 246。

㉝ 同上，页 253。

㉞ 同上，页 260。

⑮ 同上,页255。

⑯ 同上,页259。

⑰ 同上,页264。

⑱ St. Bohlen,《存在的优势》,同前,页21。M. Jung最近在*Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von philosophie und Theologie bei M. Heidegger*《存在思想与上帝信仰:海德格尔论哲学与神学的关系》,Würzburg,1990,论及海德格尔与神学的关系。对海德格尔思想在上帝问题上不可忽略的地位,可参G. Kovacs, *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*《在海德格尔与现象学中的上帝问题》,Evanston,1990。

⑲ 我们知道,在海德格尔看来,只有失去自身原始特征的神学才寻找哲学的支持。参M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*《形而上学导论》,1976[3],页6。

⑳ 参M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*《走向语言的途中》,Pfullingen,1990[9],页96。

㉑ 参M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*《哲学论文》(*Gesamtausgabe*《全集》,65),Frankfurt,1989,页403-417。

㉒ 这句话出自H.-G. Gadamer,引述自W. Strolz, *M. Heidegger und der christliche Glaube*《海德格尔与基督教信仰》,见H.-J. Braun编,Martin Heidegger und der christliche Glaube ,Zürich,1990,页25-57,此见页27。

㉓ 参M. Heidegger,《哲学论文》,同前,页403;St. Bohlen,《存在的优势》,同前,页22。

㉔ St. Bohlen,同上,页23。参G. Haeffner, *Das Sein, das Heilige, der Gott. Heidegger und die philosophische Gotteslehre*《存在,神圣,上帝——海德格尔与哲学中的上帝论》,见J. Möller编,Der Streit um den Gott der Philosophen, Düsseldorf,1985,页140-156,此见页144。

㉕ 参St. Bohlen,同上,页335-336、370。R. Kearney在一九八〇年的一篇文章上曾类似地试图将海德格尔存在之将临与上帝国的将临(确切说是在"比例类比"上)联系起来。他指出,由海氏实施的对本体论的摧毁和颠倒现实之于可能性的形上优先性,不仅可能导致一种新的存在概念,而且还导致一种由末世论能在(Peut-Etre)的观念更新的神学。参R. Kearney, *Heidegger, le possible et Dieu*《海德格尔、可能与上帝》,见R. Kearney和J. St. O'Leary编,Heidegger et la question de Dieu ,Paris,1980,页125-167,此见页125、156-157。

㉖ 参J.-L. Marion,La double idolâtrie《双重偶像崇拜》,见R. Kearney和J. St. O'Leary编,同上,页46-74。但M. Villela-Petit Heidegger est-il 'idolâtre'?《海德格尔是"偶像崇拜者"吗?》,同上,页75-102,此见页91)认为,Marion的探讨有可能在"否定神学"与"圣经圣言"、最终在否定神学与道成肉身之间造成裂

隙。

⑰ J. - L. Marion, *L'Idole et la distance*《偶像与间隙》, Paris, Grasset, 1977, 页 303。

⑱ 同上, 页 304。

⑲ 同上, 页 306。

⑳ 同上, 页 305。

㉑ 参 R. Virgoulay, *Dieu ou l'être. Relecture de Heidegger en marge de J. - L. Marion*,《Dieu sans l'être》《上帝或存在——在 L. Marion 的〈没有存在的上帝〉旁重读海德格尔》, 见 Recherches de Science Religieuse, 72(1984), 页 163 - 198、168。

㉒ 同上, 页 169。

㉓ 同上, 页 179、191。

㉔ 同上, 页 177 - 178。

㉕ 同上, 页 178。

㉖ 同上。

㉗ 同上。总是无偿的启示的屈尊, 由受造物的惰性(它本身也是一种原始给予)规定。对受造物的这种概念根本不免除启示, 因此, Virgoulay 责难 Marion 的原始碰撞(同上, 页 170), 随后与一种太过单向的优先权形成了对照(同上, 页 179)。在这种语境中, Virgoulay 引述了 Gh. Lafont 的一篇文章 *Mystique de la Croix et question de l'Être*《十字架的奥秘与存在问题》, 见 Revue Théologique de Louvain, 10(1979), 页 259 - 304。《偶像与间隙》(同前)的研究提供了如下问题: 如何"将一种关于受造物的不太必然的思想焊入这种十字架的必然思想中, 这种焊入是否必定要常常提出存在的哲学问题之恰当性?"

㉘ 参 Gh. Lafont, *Écouter Heidegger en théologien*《听海德格尔论神学家》, 见 Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 67(1983), 页 371 - 398, 此见页 372、388。

㉙ 同上, 页 384 以下。

⑩⓪ 同上, 页 372 - 374。

⑩① 同上, 页 386。Lafont 无疑没有充分地区别开否定神学与十字架的悖论神学。

⑩② 同上, 页 386 - 387。

⑩③ 参 Fr. Guibal, *et combien de dieux nouveaux, t. I: Heidegger*《……和这么多的新神——卷 I: 海德格尔》, Paris, 1980, 页 163。

⑩④ 同上, 页 164 以下。

⑩⑤ 同上, 页 165。

⑩⑥ 同上, 页 166。

⑩⑦ 同上, 页 165。

⑩⑨ 同上，页 166。Guibal 认为，尽管海德格尔的思想"本身既不给基督教、也不给有神论带来什么"，但它包含了"某种对宗教的卓越强调"（同上，页 164）。Guibal 认为，像 J. - D. Robert 指出的那样，海氏的思想肯定会引起一种导向的作用；但它仍然是一种预备：只有向他者的开放运动才能促成与完全之他者的真正相遇（J. - D. Robert, *La critique de l'onto - théologie chez Heidegger*《海德格尔的本体论神学批判》，见 Revue Philosophique de Louvain，78（1980），页 533 - 551，此见页 550）。在研究海德格尔后，Guibal 出版了一本研究 E. Lévinas 的著作（…et combien de dieux nouveaux，t. 2：Lévinas《……和这么多的新神，卷 II：Lévinas》，Paris，1980）。

⑩ 参 H. Birault, *Philosophie et théologie. Heidegger et Pascal*《哲学与神学，海德格尔与帕斯卡尔》，见 M. Haar 编，Martin Heidegger / Cahier de l'Herne，coll. Biblio，Paris，1989，页 515 - 541，此见页 529。

⑪⑩ 同上，页 530。

⑪⑪ 同上，页 531。

⑪⑫ 同上，页 535。

⑪⑬ 同上。

⑪⑭ 同上，页 536。

⑪⑮ 同时可参 H. Birault, *La foi et la pensée d'après Heidegger*《海德格尔论信仰与思想》，见 Recherches et débats，10（1953），页 108 - 132；同一作家，*De l'Être, du divin et des dieux chez Heidegger*《海德格尔论存在、神圣与诸神》，见 H. Birault / H. Bouillard, *L'Existence de Dieu*《上帝的存在》，Tournai，Casterman，1961，页 49 - 76。

⑪⑯ 参 J. Greisch, *L'appel de l'être et la Parole de Dieu. Cinquante ans de réception théologique de la pensée de Heidegger*《存在的召唤与上帝圣言——神学对海德格尔思想接受的五十年》，见 Études，361/6（1984），页 675 - 688，此见页 681。

⑪⑰ 同上，页 676。

⑪⑱ 同上，页 677。

⑪⑲ 同上。

⑫⑩ 同上。

⑫⑪ 同上，页 678 - 679。

⑫⑫ 同上，页 684。

⑫⑬ 同上，页 685 - 686。

⑫⑭ 同上，页 686 - 687。

⑫⑮ 同上，页 687。

⑫⑯ 同上。

⑫⑰ 同上，页 688。

⑫⑱ 参 P. De Vitiis, *Il problema religioso in Heidegger*《海德格尔的宗教问题》，

Roma,1995,页 13。

⑫ 同上,页 148。

⑬ 同上。

⑬ 同上,页 148 - 149。

⑬ 同上,页 149。就像 P. De Vitiis 指出的那样,形而上学与宗教向度的明确区分似乎在现今对宗教经验的思考中被确立了。但是,诸如新教神学家 W. Pannenberg——尽管他承认形而上学的绝对与宗教的上帝之间的分离不可避免——无疑正确地追问,对上帝的神学讨论是否能够抛弃与形而上学思想的联系,而同时不失去它作为真理讨论的有效性。参 W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*《形而上学与上帝思想》,Göttingen,1988,页 19。

⑬ 参 P. De Vitiis,《海德格尔的宗教问题》,同前,页 151 - 152。

⑬ 参 M. Heidegger,《哲学论文》,同前,页 263。亦参 O. Pöggeler, *La pensée de Heidegger*《海德格尔的思想》,Paris,1967,页 358。

⑬ M. Heidegger,同上,页 263。

⑬ "诸神需要存在以便因不属于它们的此在而属于自身"(同上,页 438)。

⑬ 同上,页 230。

⑬ 参 P. De Vitiis,《海德格尔的宗教问题》,同前,页 152。

⑬ 参 M. Heidegger,《哲学论文》,同前,页 268 - 269。

⑭ 同上,页 410。

⑭ 同上,页 96。

⑭ 参 P. De. Vitiis,同上,页 152。

⑭ 参 M. Heidegger,同上,页 403。

⑭ P. De Vitiis,(同上,页 153)让人们注意这样一个问题:海德格尔在他思想的晚期发展中,是否继续(在 1927 年的"现象学与神学"的研究会上提出的)基督教(与形而上学联系着的历史 - 体制性现实)与新约信仰的基督性。

⑭ 同上,页 154。